ثورة تأثير الشرق تأثير الشرق الأدنى على الثقافة الإغريقية في أوائل العصر القديم

تأليف
والتر بيركرت

ترجمه إلى الإنكليزية
مارغريت إ. بندر و والتر بيركرت

ترجمه إلى العربية
الدكتور محمد الدقن



جامعة الملك سعود
النشر العلمي والمطابع

المقدمة

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى[١] : "قال تعالى(وَلِلَّه الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ).

وجد الدارسون الكلاسيكيون أنه من الصعب المحافظة على منظور متوازن كهذا، واتجهوا بدلاً من ذلك لتحويل "الشرقي" و "الغربي" إلى ثنائية تتضمن النقيض و الصراع حيث أخذ الإغريق يشعرون بهويتهم الخاصة كهوية منفصلة عن الشرق عندما نجحوا في صد هجمات الإمبراطورية الفارسية، و لكن لم يدخل مفهوم ومصطلح *الشرق* إلى لغات الغرب[٢] فعلياً إلا بعد مراحل متأخرة جداً و في فترة الحروب الصليبية. وقلما تعلل هذه الحقيقة، حتى أيامنا هذه، أسباب الصعوبة التي يواجهها المرء في تبني أية مناقشة نزيهة عن العلاقات بين الإغريق و الشرق. ويبقى على كل من يفكر بالقيام بأية محاولة من هذا النوع أن يضع في حسبانه بأنه سيواجه مواقف متزمتة وعدم ارتياح واعتذار، إن لم يكن استياء حيث يتم استبعادٌ قليلٌ لكل ما هو أجنبي ومجهول بشيء من الحذر.

و إلى حد كبير فإن هذا الموقف هو نتيجة للتطور الفكري الذي بدأ منذ قرنين وأخذ يتجذّر في ألمانيا بشكل خاص حيث التقى التخصص المتنامي للدراسة الأكاديمية مع إيديولوجية الحماية لِيُكَوِّنا معاً صورة عن بلاد الإغريق الأصيلة و القديمة كبلد متميز عما حوله. و بما أن فقه اللغة كان مرتبطاً بشكل وثيق بعلم الدين، فإن الكتاب العبري كان ملازماً لدراسة الثقافة الإغريقية حتى القرن الثامن عشر؛ هذا ولم يشكل وجود العلاقات المتداخلة أياً من المشاكل. لقد كانت ابنة جيفثا Jephtha وافيجينيا Iphigenia نموذجين متبادلين

حتى في مجال الأوبرا. كما و تم تقفي أصل أيابيتوس Iapetos إلى يافس Japheth و كابيروي Kabeiroi إلى أسماء ساميّه مخصصة "للآلة الكبار" ؛ و وُجِدَ "الشرق" في اسم قدموس الفينيقي و وُجِدَ الغرب في اسم يوروبا[3] Europa. وطبقًا للأوديسة وهيرودوتس Herodotus، فقد كان الفينيقيون مقبولين بسهولة كصلة وصل بين الشرق و الغرب.

وبعدها أقامت الاتجاهات الثلاثة الجديدة حدودها وفتتت مجتمعة محور الشرق–بلاد الإغريق ؛ و انفصل فقه اللغة التاريخي عن علم اللاهوت– وسجل فيدريك أوكست ولف Friedrich August Wolf كطالب في فقه اللغة التاريخي في كوكتنغن في[4] ١٧٧٧ـ وفي نفس الوقت فرض مفهوم جديد للكلاسيكية، و هو مفهوم ذو نزعة وثنية، نفسه مع جوهان جوشيم وينكلمان Johann Joachim Winckelmann، وأخذ يلقى تقديراً كبيراً. وثانياً، تطورت طريقة التفكير القومية الرومانتيكية مع بداية أعمال جوهان جوتفريد هيردير Johann Gottfried Herder ونظرت هذه الطريقة للأدب و الثقافة الروحية على أنهما ذواتا صلة وثيقة بأفراد الشعب و القبيلة و العرق؛ و بذلك أصبح المفتاح إلى الفهم هو الأصول والتطور العضوي بدلاً من التأثيرات الثقافية المتبادلة. لقد أحرز كارل أوتفريد مالير تأثيراً قوياً بأفكاره عن "ثقافة الإغريق القبلية"[5] وذلك من خلال ردة فعله على نموذج فريدريك كروزر الأكثر عالمية. و على وجه الدقة، ففي الوقت الذي كان يأخذ فيه اليهود كامل الحقوق القانونية في المساواة في أوروبا فإن الوعي القومي - الرومانتيكي اتجه ضد الاستشراق، وبذلك أعطى فرصة لمعاداة السامية. ثالثاً، إن اكتشاف علماء اللغة "للهندو- أوربية"، الذي يعني اشتقاق معظم اللغات الأوروبية بما في ذلك اللغة الفارسية و اللغة السنسكريتية من نموذج أصلي عام، كرَّس في ذلك الوقت التحالف بين اللغات الإغريقية و الرومانية و الجرمانية و بذلك أبعد السامية إلى عالم آخر[٦]. و بقي هذا الاكتشاف ليدافع عن استقلال الإغريق ضد أقاربهم الهنود ضمن العائلة الهندو - أوربية[٧] من أجل توطيد مفهوم الهوية اليونانية الكلاسيكية - القومية كنموذج حضاري يتمتع باحتواء و اكتفاء ذاتي. و بقي ذلك المفهوم مسيطراً على الأقل في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر[٨]. إن التقييم الساخر

ليولرش فون ويلامويتز- موليندورف Ulrich Von Wilamowitz- Moellendroff في عام ١٨٨٤ ، والذي مفاده "بأن شعوب و دول الساميين و المصريين، التي تفسخت منذ قرون و التي على الرغم من قدم ثقافتها، لم تكن قادرة على تقديم أي شيء للهيلينين أكثر من بضعة مهارات يدوية و أزياء و كل ما يُبْقي على الذوق الرديء و زخارف قديمة و أصنام مثيرة للاشمئزاز لآلهة مزيفة أكثر إثارة للاشمئزاز"، لا يُمثّل أعماله حيث أنه أكدّ فيما بعد بأن روح العصور القديمة المتأخرة قد انبثقت "من الشرق و أنها العدو القاتل للهيلينية الحقيقية"[٩].

هنالك على ما يبدو شيء من عدم الأمان وراء هذه النزعة الغامضة. و في الحقيقية فقد ازدادت أهمية الصورة الهيلينية المستقلة التي لا يشوبها شوائب و التي حققت ظهوراً متميزاً من خلال هومر لدى ثلاث مجموعات ذات اكتشافات جديدة في القرن التاسع عشر وهي: إعادة اندماج الشرق الأدنى ومصر من خلال حل رموز الكتابة المسمارية والهيروغليفية؛ و الكشف عن الحضارة الميسينية Mycenaean؛ و التعرف على مرحلة تأثيرات الشرق في تطور الفن الإغريقي القديم.

و لقد رحب فقه اللغة الكلاسيكي بهذه الاكتشافات و لكن بشيء من التردد؛ و تم تدريجياً قبول الفترة الميسينية على أنها فترة ما قبل التاريخ الإغريقي[١٠]؛ ثم جاء الفك النهائي لترميز السطر ب Linear B و الذي إعْتُبِرَ سطراً إغريقياً ليؤكد هذه الحقيقة. قد ينظر فرع الدراسات الأكاديمية الموثوق به إلى تطور علم دراسة الحضارة و اللغة الآشورية و الصعوبات الأولية لقراءة اللغة المسمارية حيث دخل جلجامش تحت قناع ازدبار[١١] بشيء من التوجس و على درجة من التركيز. فعندما حاولت بعض الدراسات غير المنهجة المساعدة على إظهار الأهمية الأساسية للأدب البابلي في علاقته بتاريخ العالم، حينئذ تُرِكَ الأمر إلى علماء الدين لإثبات خطأ مقولة "كل شيء من البابليين"[١٢]. هذا و لم يكتب عن هومر و البابليين[١٣] إلا الغرباء عنهم. و من ناحية أخرى، فإن علماء التاريخ لم يواجهوا نفس الصعوبة عندما انفتحوا على أبعاد جديدة لتاريخ العالم حيث بدأ ايدوارد ميير Edward

Meyer بنشر عمله الهام و المؤثر بعنوان *التاريخ القديم* في عام ١٨٨٤ ؛ و في الحقيقة فقد كان هذا العمل إنجازاً أساسياً فريدا من نوعه(١٤). و قد تم متابعة هذا الهدف العالمي من خلال مشروع جماعي تمخض عنه كتاب كمبردج *للتاريخ القديم*.

وبالمقارنة فقد سادت حركات عضوية لكل ما هو ضد الشرق في المناطق الأكثر قرباً للهيلينين و ذلك من حيث تقييم الفينيقيين الذين كانوا يُعتَبرون في القديم الوسطاء الفعالين بين الشرق و هيلاس. نشر يوليس بيلوش، و هو دارس موهوب كانت نقطة ضعفه نزوته الخاصة و عدائه الفعلي للسامية، نظرية مفادها أن أهمية الفينيقيين في أوائل الدولة الإغريقية كانت قريبة من الصفر و أن "الفينيقي" هيراقل الساسوسي لم يكن أقل وهماً من قدموس الفينيقي الخرافي(١٥). و بدلاً من ذلك، فقد تبين له بأن آسيا الصغرى القديمة كانت ذات أهمية خاصة حيث بدأ يظهر منها الهندو- أوربيون حالما تم فك رموز اللغة الحثية. و هكذا أُقيمَ حاجز ضد السامية .

و مع ذلك فإنه من غير الممكن غض النظر عن التأثير الواضح "للشرقي" على الفن الإغريقي بين العصور الهندسية و العصور القديمة حيث كان هذا التأثير واضحاً من خلال مواد مستوردة بالإضافة تقنيات جديدة وخصائص عامة متكررة للتصوير الفني وذلك على الأقل بعد نشر كتاب فريدريك بولس في عام(١٦) ١٩١٢. و يبدو أحياناً أن الخبراء من علماء الآثار كانوا غير مرتاحين لهذه الحقيقة حيث كانوا في الواقع يقدمون النصيحة بعدم استعمال تعبير "حقبة تأثير الشرق"(١٧). و تبقى العناصر الأجنبية موضوع سياسة الاحتواء. فقلما نجد كتاباً موحداً يحتوي على مواضيع شرقية و إغريقية مصورة جنباً إلى جنب ؛ وإن الكثير من المكتشفات الشرقية في المعابد الإغريقية الكبرى بقيت لفترة طويلة - وبعضها ما يزال راقداً - دون أن يُنشر. و قلما تتم الإشارة إلى أن أولمبيا هي الموقع الأكثر أهمية للمكتشفات البرونزية الشرقية و أنها، في هذا المضمار، أغنى من كل مواقع الشرق الأوسط.

شجع الاتجاه التفسيري الجديد في ألمانيا في الفترة ما بين الحربين العالميتين على التركيز على الفرد، أي الشكل و الأسلوب "الداخلي" في تفسير المنجزات الثقافية، الأمر

الذي انعكس بالضرر على التأثير الخارجي. و بذلك يكون علم الآثار قد حقق فهماً أعمق للأسلوب القديم و اكتشف من جديد الأسلوب الهندسي. تمنى بعض علماء التاريخ مثل هيلمت بيرف أن يتم نبذ فكرة التاريخ "العالمي" لصالح الهيلينية[١٨]. و بقي العمل المشترك لفرانز بول Franz Boll و كارل بيزولد Carl Bezold في ميدان الفلك الغامض ظاهرة جيدة ولكن منعزلة. و لقد فشل هناك اختصاص آخر في شدِّ الانتباه العام ألا و هو اكتشاف أتو نيغباور Otto Neugebauer الذي يقول بأن "نظرية فيثاغورث" قد عرفها و استعملها علماء الرياضيات البابليون قبل ألف سنة من مجيء فيثاغورث[١٩]. و من بين علماء فقه اللغة الألمان، أخذ فرانز دورنسيف Franz Dornseif بمفرده نظرة عميقة للثقافة الشرقية من إسرائيل حتى الأناضول، و لقد غلبت عليه الحيادية عند قيامة بذلك.

كان دورنسيف أول من أعطى مصداقية للبعد الجديد لمفهوم تأثير الشرق الأدنى على بلاد الإغريق القديمة الذي إكْتُشِفَ عندما تم فك رموز النصوص الأسطورية الحثية[٢٠]. وعلى أية حال، فقد قوبلت الدراسات و الإعلانات الأولى "لإليويانكاس Illyankas وتايفون Typhon" بردود بسيطة فقط. و جاء الأكتشاف الهام مع ظهور نص *مملكة في السماء* الذي نُشِر في العام ١٩٤٦ حيث ورد في الأسطورة خَصْيُ كوماربي Kumbari لإله السماء؛ فكانت هذه القصة شبيهةً بحكاية هيسيود عن أورانوس و كرونوس إلى حد كبير. و منذ ذلك الحين تم توطيد التوازي بين كوماربي ـ كرونوس؛ و كنتيجة لجهود آلبن ليسكي Albin Lesky الكبيرة أصبح *كوماربي* نصاً مرجعياً قياسياً لعلماء فقه اللغة القدماء[٢١]. وهناك عامل قَبُولٍ آخر أوجده المتعاطفون مع الهندو- أوربيون يقول بأن الشعب الهندو- أوربي قد ظهر مع ظهور الحثيين لِيُمثّل الشرق. و لكن بظهور الملحمة و الأسطورة الحثيه بدأت تحظى نصوص مشابهة من السامية الأوغاريتية على انتباه الدارسين الكلاسيكيين[٢٢]؛ وجذبت الأجزاء الإغريقية المتفرقة من فيلون البابيلوس، التي تتعامل مع الأسطورة الفينيقية[٢٣]، الاهتمام من جديد. و بالإضافة إلى الأفكار الأسطورية العامة المتكررة، فقد أصبح فن السرد القصصي و الأسلوب الأدبي للملحمة موضوع دراسة مقارنة أيضاً. و منذ ذلك الحين لم يعد

من الممكن أخذ الملحمة الهومرية على أنها وجدت من الفراغ ؛ لقد ظهرت على خلفية قابلة للمقارنة مع الأشكال الأدبية الشرقية .

وعلى أية حال ، فقد تطور بسرعة خط دفاع جديد ، إذ تم بشكل عام ودون عوائق قبول وجود اتصالات بين الأناضول و الشرق السامي و مصر و العالم الميسيني في العصر البرونزي ؛ حتى أنه وُجِدَ أن اللهجة الإيجية كانت سمة القرن الثالث عشر قبل الميلاد.[٢٤] كما يمكن الإشارة إلى أشياء مستوردة إلى الميسينين من أوغاريت ، و الإشارة إلى مدينة ألاسيا القبرصية على أنها صلة الوصل بين الشرق و الغرب ؛ و قد تم النظر إلى هيسيود و هومر من نفس المنظور. أما الشيء الذي لم يتم التركيز عليه بشكل كاف فهو "حقبة تأثير الشرق" في القرن ما بين السنوات ٧٥٠ و ٦٥٠ قبل الميلاد تقريباً ، أي العصر الهومري و ذلك عندما انتقلت المهارات و الصور الشرقية بالإضافة إلى فن الكتابة السامية إلى بلاد الإغريق و أصبح تسجيل الأدب الإغريقي ممكناً للمرة الأولى. وُجِد عند الدارسين الألمان على وجه الخصوص نزعة غريبة للميل إلى إعطاء الكتابة الإغريقية[٢٥] تأريخ أقدم ، و بذلك كانوا يُؤَمِّنون الحماية لبلاد الإغريق الهومرية من تأثير الشرق ، الذي طالما كان جلياً من خلال الثقافية المادية منذ حوالي العام ٧٠٠. ينبغي أن يكون واضحاً ، على أية حال ، أن كلا الاحتمالين ، أي العصر البرونزي و التبنيات اللاحقة ، لا ينفي كلٌ منهما الآخر ؛ إذ لا يمكن استخدام استحالة رسم الخطوط الدقيقة و الواضحة لدحض خطأ فرضية الاستعارة في كلتا المنطقتين بالقدر نفسه.

وفي نفس الوقت جعلت البحوث في علم الآثار "عصور الانحطاط" قابلة للقراءة بشكل متزايد وأسدت على القرن الثامن انفراجاً جلياً بشكل خاص. أما ما كان حاسماً فهو العثور على مستوطنات إغريقية في سورية و في جزيرة إسيشا وذلك من خلال التنقيب عن الآثار في ليفكاندي و إريتريا (مدينة إغريقية قديمة على الساحل الجنوبي لـ يوبي) في يوبي. إن توسع الآشوريين باتجاه البحر الأبيض المتوسط بالإضافة إلى انتشار تجارة فلذات المعادن في المنطقة برمتها و انتشار الأبجدية الفينيقية - الإغريقية[٢٦] يوفر إطاراً مُقنِعاً لحركة الحرفيين الشرقيين غرباً. و يبدو أننا نقترب الآن من صورة متوازنة عن العهد الحاسم الذي بدأت فيه

الثقافة الإغريقية، تحت تأثير الشرق السامي، بازدهارها المنقطع النظير حيث بدأت على الفور بالأخذ بناصية الهيمنة الثقافية في دول البحر الأبيض المتوسط[٢٧].

يتتبع هذا المجلد الفرضية التي تقول بأن الإغريق لم يقتصروا في فترة تأثير الشرق على استقبال بعض الحرف اليدوية و الأصنام التي رافقتها مهنٌ وصورٌ جديدةٌ من ميدان العالم اللوياني - الآرامي - الفينيقي فحسب، بل تأثر دينهم و أدبهم بالنماذج الشرقية لدرجة كبيرة[٢٨]. ستتم مناقشة الفكرة التي مفادها أن المهاجرين "محترفو المقدس" و المتنبئين الجوالين و قساوسة التطهير لم ينقلوا مهاراتهم بالشعوذة و التطهير فحسب، بل نقلوا أيضاً عناصر "الحكمة" الأسطورية. و في الحقيقة فإن هومر عَدَّد في مقطع في الأوديسة بعنوان "من هم العمال العاميون" - سيتم الاستشهاد بهذه الفقرة بين الحين و الآخر - أنواعاً مختلفة من المهاجرين الحرفيين؛ إنهم: أولاً "المتنبئ أو الشافي"، ومن ثم النجار، بالإضافة إلى المغني الإلهي[٢٩]. ففي الوقت الذي يحاول فيه الفصل الثاني تقفي آثار "المتنبئين" و"الشافيين"، فإن الفصل الثالث يلتفت إلى مملكة هؤلاء المغنين ليعرض أوجه التناظر بين الأدب الشرقي والأدب الإغريقي حيث أن هذا التماثل قد فسح المجال لاحتمال وضع فرضية عن وجود اتصالات و حتى تأثير أدبي مباشر للحضارات الشرقية الراقية على الملحمة الهومرية في المرحلة الأخيرة، أي مع بداية معرفة القراءة و الكتابة الإغريقية، وذلك عندما أخذت الكتابة زمام القيادة من التراث الشفهي.

أما النتائج التي يمكن التوصل إليها على درجة من اليقين فتبقى محدودة؛ ذلك أن الجسر، الذي وفر الاتصال المباشر في وقت ما، وهو الثقافة الأدبية لسورية القديمة، قد اختفى و بشكل لا يمكن استعادته نهائياً. ومن ناحية أخرى فإننا نملك فرصة فريدة من نوعها لمقارنة النصوص المعاصرة من الجانب الإغريقي و الجانب الشرقي؛ وإن هذه المهمة تمكننا من الدقة و تتطلب منا الدقة أيضاً. و بالمقارنة فإنه في حالة الاتصالات الأكثر إثارة بين كومباري أو إلويانكاس و هيسيود، فإن هناك فجوة زمنية تتراوح بين خمسة أو ستة قرون بحاجة إلى الردم إضافة للمسافة الجغرافية بين الشرق و الغرب. لن نناقش هنا المشاكل الهيسيودية، التي كانت

موضوع اهتمام الكثير من الدراسات في العقود الأخيرة، بالتفصيل لأن هذه المشاكل تكمل المواقف التي هي موضوع النقاش، و خاصة في مجال الصلة الواضحة بين هيسيود ويوبي.

إن الدراسات التي يقدمها هذا الكتاب ما تزال تواجه صعوبات نهائية و ربما لا يمكن فصلها عن خط الدفاع الأخير؛ ألا و هو النزعة القائمة في هذه النظريات الثقافية الحديثة لمقاربة الثقافة كنظام يتطور من خلال عملياته الداخلية الاقتصادية و الاجتماعية و الحركية؛ إنها نظرة تقلص كل المؤثرات الخارجية وتضعها في نقطة لا قيمة لها. لا أحد ينكر الانجازات والدقة الفكرية لنظريات كهذه، و مع ذلك فربما أن هذه النظريات مازالت تمثل وجهاً واحداً من وجهي الحقيقة فقط، إذ أنه لمن المفيد النظر إلى الثقافة كمركب من التواصل بفرص مستمرة للتعلم من جديد وذات حدود تقليدية و لكنها قابلة للاختراق في عالم منفتح على التغيير و الاتساع. ربما يكون تأثير الثقافة المكتوبة، مقارنة بالثقافة الشفهية، من أحد الأمثلة الأكثر وضوحاً في تحويل حدث من الخارج و ذلك من خلال الاستعارة. و ربما مازال صحيحاً القول بأن حقيقة الاستعارة يجب أن توفر نقطة البداية فقط من أجل تفسير أدق؛ أي أن شكل الانتقاء و التكيف، و إعادة العمل و إعادة الانسجام مع نظام جديد يتسم بالإيحاء و المتعة في كل حالة على حده. و لكن يجب أن لا يحجب "النقل الإبداعي"، الذي قام به الإغريق[٣١] أياً كانت أهميته، حقيقة الاستعارة المطلقة، لأن ذلك سيعني رسم إستراتيجية تحصينية جديدة مصممة للتعتيم على كل ما هو أجنبي و غير مريح.

إن الهدف المتواضع لهذا الكتاب هو تقديم خدمة و كأنه رسول بين الحدود[٣٢] لتوجيه انتباه دارسي الكلاسيكية إلى مناطق لم يعيروها إلا النذر اليسير من اهتماماتهم وجعل هذه الميادين من الدراسة في متناول جمهور كبير حتى من غير المختصين. كما يمكن لهذه الدراسة أن تشجع المستشرقين أيضاً، الذين قلما تفارقهم نزعة الانعزال، ليحافظوا أو يجددوا اتصالاتهم في الميادين المجاورة[٣٣]. أما تأكيدي على تقديم الدلائل على التناظرات واحتمالية الاستعارات فقد كان مقصوداً. هذا وإن لم تقدم المواد نفسها دلائل غير قابلة للجدل على النقل الثقافي في بعض الحالات، فإن إثبات التشابه بين الأشياء سيبقى ذو قيمة،

وذلك لأنه يقدم خدمة تقوم بتحرير كلٍ من الثقافة الإغريقية والظواهر الشرقية من عزلتها ويوجد مجالاً تصبح المقارنة فيه ممكنة.

هذا لا يعني إقصاء تفسيرات أكثر دقة للإنجازات الإغريقية المتميزة. ومع ذلك ففي الفترة منذ حوالي منتصف القرن الثامن، عندما تم توطيد الاتصال المباشر بين الآشوريين والإغريق، يُفْتَرَضُ في الثقافة الإغريقية أن تكون أقل وعياً لذاتها، وبالتالي أكثر هشاشة وأكثر انفتاحاً على التأثير الأجنبي مما أصبحت عليه في الأجيال اللاحقة. إنه عهد تشكيل الحضارة الإغريقية التي شهدت تجربة ثورة تأثير الشرق.

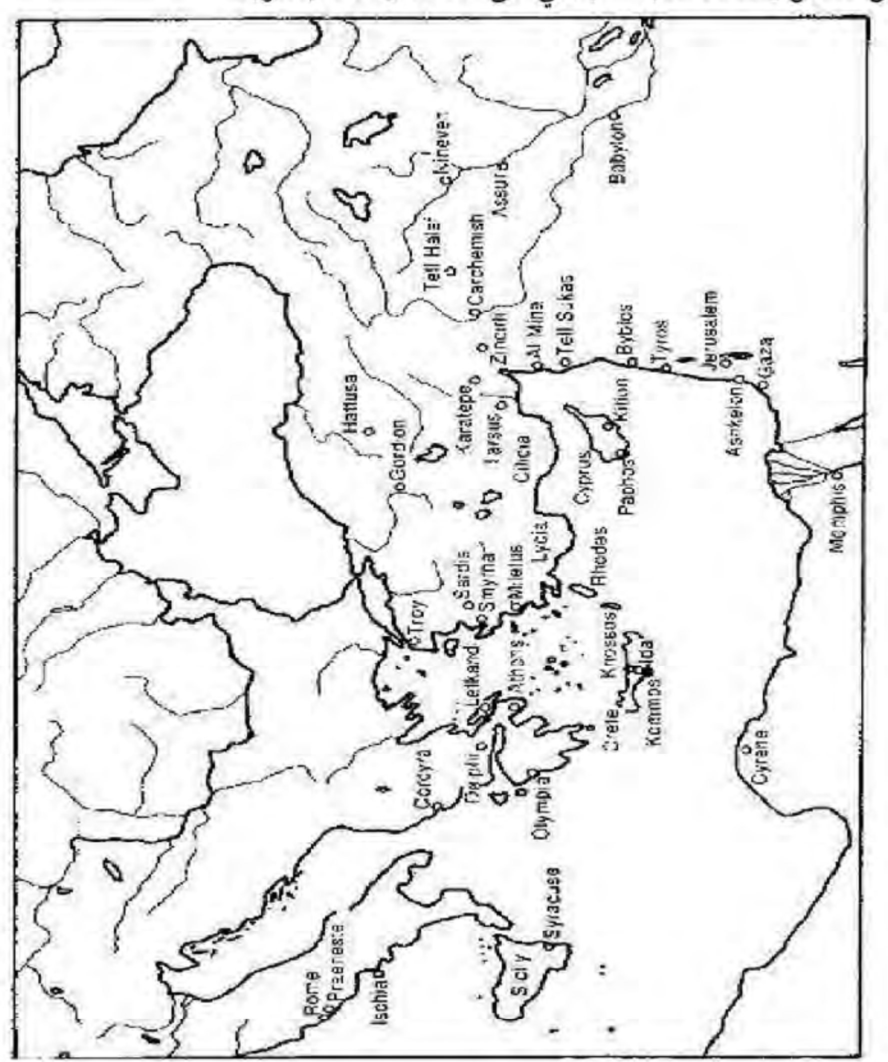
الفصل الأول

"من هم العمال العاميون"
المهاجرون الحرفيون
"WHO ARE PUBLIC WORKERS"
The Migrant Craftsmen

الخلفية التاريخية

يعد الجيشان والدمار اللذين انتشرا من بلاد الإغريق إلى الأناضول وسورية وفلسطين حوالي العام ١٢٠٠ قبل الميلاد، واللذين عموما ما تُسند سببه النصوص المصرية "لشعوب البحر" حيث كان الفلسطينيون القدماء من أكثر هذه الشعوب عرضة له؛ ولقد اختفت[١] نتيجة لذلك ولحد كبير ممالك وقصور ومهن فنية وأنظمة الكتابة التي حققت المجد للعصر البرونزي. ففي شرق البحر الأبيض المتوسط، وخارج مصر، لم تبقَ الحضارة المدنية ومعرفة القراءة والكتابة إلا في منطقة كيليكيا Celicia وسورية و فلسطين فقط. واستمر تراث الحضارة الحثيه بالسيطرة على كيليكيا واتسع حتى شمال سورية. وإن أكثر ما تميز به الأسلوب الحثي هو فن النحت التذكاري وموضوعات فنية أخرى - إن المواقع الهامة هي تل حلف - غوزانا Tell Halaf - Guzana وكاركاميش Carchemish ومالاتيا - ميليدMalatya-Milid واسماعيل - زينسيريلي Sam'al-Zincirliوكاراتيبي[٢] Karatepe ـ وخاصة في الكتابة الحثيه الهيروغليفية التي استمرّت في الكاراتيبي حتى نهاية القرن الثامن تقريباً؛ وقد استُعملت هذه الكتابة كلغة للعائلة الحثيه والتي تسمى الآن هيروغليفية لويان Luwian. ولقد أحرزت القبائل الآرامية الغازية، التي تتحدث لغة سامية وتستعمل الأبجدية في الكتابة، تفوقاً في بعض الأماكن فأسست إمارات كإمارة غوزانا وإمارة اسماعيل. أما جنوب سورية، بما في ذلك مدينة بعلبك وصيدا وصور، فقد تأثرت بالأسلوب

المصري وتأثيراته. وأما الساميون الغربيون المقيمون في هذه المنطقة، والذين يُطلق عليهم اليونانيون اسم فونيكيز Phoinikes أي الفينيقيين، فقد استمروا بالتوسع في تجارتهم البحرية. ولم تقف هذه الاتصالات الأولية عند قبرص فحسب، ولكنها امتدت لتصل إلى كريت [٣] أيضاً. وكان البحث عن النحاس و فلذات الحديد [٤] يُضفي على هذه الفعاليات أهمية متزايدة.



البحر الأبيض المتوسط و الشرق الأدنى في أوائل العصر القديم.

لقد كان تطور الكتابة الأبجدية من أهم الإنجازات الهائلة في سوريا و فلسطين حيث جعلت هذه الأبجدية القراءة والكتابة، وذلك من خلال تبسيطها البارع، سهلة المنال و أكثر انتشاراً للمرة الأولى؛ ولقد استعملها كل من العبريين و الفينيقيين والآراميين(٥) على حد سواء. ويعود هذا الاختراع إلى العصر البرونزي، ولكنه حقق مكانته المرموقة تماماً عند انهيار العصر البرونزي الذي جعل معظم أنظمة الكتابة الأخرى تختفي .

إن التوسع الآشوري في تجمعات هذه المدن غير المتجانسة و الممالك ومراكز القبائل في القرن التاسع وما بعده أحدث تغييراً فعالاً بمقاييس تاريخية عالية. وبالنسبة للآشوريين أيضاً، فإن البحث عن مواد أولية وخاصة المعادن كان على ما يبدو الدافع عندهم. وعلى أية حال، فقد بنى آشور أقوى جيش في زمانه واستخدمه في غارات بعيدة جداً وكانت طلباته التي لا تعرف الرحمة وهي: الخضوع والجزية؛ وهكذا أسس أول قوة دولية في العالم. ولقد قاد آشور ناسيربال Ashurnasirpal (٨٨٤ - ٨٥٨) وشلمنصر الثالث Shalmaneser III(٨٥٨ - ٨٢٤) أول تقدم ناجح إلى سورية حيث وقف الجيش الآشوري للمرة الأولى على شواطئ البحر الأبيض المتوسط في عام ٨٧٧. وفي العام ٨٤١ أُجبرت صور وصيدا على دفع الجزية، وفي العام ٨٣٤ حدث نفس الشيء لتارسوس Tarsos في كيليكيا؛ وأجبرت مدن الولايات الحثيه على أن تحذوا حذوهم أو تلقى الدمار. وكان من المفترض على الإغريق أن يكونوا على دراية بخطر هذه القوة الشرقية على قبرص على الأقل؛ وذلك لأنه في هذا الوقت تقريباً، أي حوالي العام ٨٥٠، كان فينيقيو صور قادمين للاستيطان في قبرص حيث أصبحت كيتيون مدينة فينيقية(٦). ولقد وصل الاستعمار الفينيقي إلى ما وراء الغرب الأقصى أيضاً حيث كان العام ٨١٤ هو التاريخ التقليدي لتأسيس مدينة قرطاجة .

لم تظهر القوات الآشورية في البحر الأبيض المتوسط بعد شلمانسر لفترة من الزمن. وخلال هذه الفترة كان التجار الإغريق أول من وصل إلى سورية حيث كانوا موجودين في الميناAl Mina على مصب نهر العاصي منذ نهاية القرن التاسع(٧)؛ ومن هناك وصلت الاتصالات إلى شمال سورية وإلى أورارتو Urartu وإلى بلاد الرافدين مع طريق القوافل

الأقصر. وفي نفس الفترة تقريباً، كان الإغريق موجودين في تارسوس[٨]، وكذلك كانوا موجودين في تل سوكاس Tell Sukas [٩] في الفترة التي تلتها؛ هذا وتوجد أيضاً مكتشفات إغريقية من راش - أل - باسيد (بوسيدونيا) Rash-al-Basid (Poseidonia) ومن تل تاينات Tell Tainat وصور وحماه. وبذلك تمتد الاتصالات إلى جوار قبرص، ولكن الأهم من ذلك كله امتداد هذه الاتصالات إلى يوبي Euboea حيث أظهرت التنقيبات في ليفكاندي Lefkandi عن وجود آثار لمجتمع محدود الثراء من القرنين العاشر والتاسع اللذين كانا منفتحين على التجارة مع الشرق[١٠]. هذا وقد بلغت إريتريا Eretria و معها كالكيس Chalkis نقطة الذروة في القرن الثامن، أما آثينا فلم تكن في عالم النسيان؛ فقد وصل الإغريق إلى الغرب من خلال كالكيس قبل منتصف القرن الثامن، وهذا الشيء يمكن رؤيته من خلال مستوطنة التجار و الحرفيين التي تم اكتشافها في بيثيكوساي إسيشا Pithekoussai Ischia[١١]. و لقد كانت تجارة الفلذات هنا أيضاً أساسية وخاصة مع الإتروسكانين Etruscans. و كان على طريق الفينيقيين الذي يمر عبر قبرص ومنه إلى قرطاج ومن ثم إلى جنوب ساردينيا أن ينافس طريق الإغريق الذي يمر من يوبي عبر إيثاكا ومنها إلى بيثيكوساي. ولقد ظهرت الأمثلة الأولى للكتابة الإغريقية في يوبي وناكسوس Naxos وبيثيكوساي وأثينا[١٢] في سياق قيام هذه الطرق. إن أسماء الأماكن مثل سولوي Soloi التي تعني "قوالب معدنية" ـ التي تأكدت صحتها في كل من كيليكيا وقبرص ـ وكالكيس التي تعني "بيت برونزي" وتارشيش Tarshish التي تعني "مسبك معدني"[١٣] تدل على الاهتمامات الاقتصادية؛ هذا ويبين بيت من الشعر في الأوديسة هذه الاهتمامات الاقتصادية عندما يتحدث عن تافيان مينتس Taphian Mentes الذي يسافر عبر البحار ليتاجر بالبرونز مقابل شحنة من الحديد[١٤].

يدأ من جديد أقوى تقدم آشوري في ظل تيغلاث - بيليسير الثالث Tiglath-Pileser III(٧٤٥ - ٧٢٧) الذي سحق قوات أورارتو و جعل من صور و بعلبك إقطاعيات ومركز دائماً للقوات آشورية في الغرب. حدث في عهده، مباشرة بعد العام ٧٣٨ قبل الميلاد،

وأن ظهر تقرير يذكر لأول مرة الأيونيين، أي الإغريق؛ وفيه يروي الضابط هجوماً معاكساً على سورية: "جاء الإيونيون Ionians ، هاجموا .... المدن .... [ن . ن طاردهم؟] في سفينته ... في منتصف البحر."[١٥]

أخذت مسألة تسمية الشرقيين للإغريق بالأيونيين[١٦] تعليقات ونقاشات كثيرة؛ فهي جاوان Jawan باللغة العبرية وجنان Junan باللغتين العربية والتركية. أما الصيغة الآشورية فهي إآوان (و) Iawan(u) أو بتغيير الأحرف الساكنة الداخلية إآمان (و) Iaman(u). أما في النص الذي تم اقتباسه أعلاه فإن التسمية هي (بلد) إآ –ونا –ا – ا Ia-u-na-a-a أي إآونايا Iaunia. وقد ثُبت أن هذا الاسم هو ليس اسم لقبرص حيث أطلق عليها الآشوريين اسم إيادنانا Iadnana [١٧]. هذا ولم يسمِّ الإغريق الموجودون في قبرص أنفسهم بالأيونيين، ومع ذلك قلما تمت الإشارة إلى الأيونين من آسيا الصغرى أو إلى أي من ميليتوس Miletos أو إيفيسوس Ephesos منذ حوالي منتصف القرن الثامن. وطبقاً للأدلة الأثرية و ما توحي إليه انتشار الكتابة، فمن المفترض أن يكون هؤلاء الأيونيون القادمون من البحر و الذين واجهوا الآشوريين هم من الإغريق من يوبي أو أثينا أو كلتيهما، كما ويجب أن لا نستثني جُزراً مثل ساموس و ناكسوس. هذا وقد أكدت الإلياذة هكذا استنتاج؛ ففي أحد المقاطع تمت الإشارة إلى الإيونيين على أنهم يقاتلون إلى جانب أوبيونتيان اللوكرايون Opuntians Lokrians، وبعدهم مباشرة ظهر الأثينيون في الصدارة. من الواضح أنه قد تمت الإشارة إلى قبائل مجاورة، و بذلك يكون من المناسب أن يتم وضع الأيونيين الذين هم من يوبي بين الأوبيونتيين و الأثينيين[١٨].

وصلت الدولة الآشورية ذروة قوتها في ظل سارغون الثاني Sargon II (٧٢٢-٧٠٥)؛ ولم تصبح الولايات الحثية الصغيرة في كارشيميش و زينسيرلي مقاطعات آشورية فحسب، بل انضمت كيليكيا إليها أيضاً لتصبح مقاطعة آشورية. ففي عام ٧٠٨، أعلن ملوك قبرص بما في ذلك المدن الإغريقية مثل سالاميس وبافوس ولاءهم لسارغون. هذا وقد ترك سارغون لوحة حجرية منقوشة في كيتون تشهد على أعماله. وأنه لأمر مُختلف عليه[١٩]

فيما إذا كان المُغْتَصِبُ الأشدودي إياماني، الذي هزمه سارغون عام ٧١١، كان إيوني حيث أن اسمه يوحي بذلك. و هناك فكرة سائدة بأن ميتا، ملك "موشكي" Mushki، الذي أعلن ولاءه لسارغون في عام ٧٠٩، كان ملك ميداس الفريجيه و لهذا السبب يحتفل به الإغريق. ومن هنا تبدو مسألة اتصال الآشوريين بمملكة الفريجيان العظمى في القرن الثامن شيئاً لا يحتاج إلى برهان[٢٠].

أخمد سنحاريب Sennacherib (٧٠٥ - ٦٨١) انتفاضة في تارسوس في العام ٦٩٦. وحسب الرواية الإغريقية، التي نقلها بيروسوس، فإن الإغريق قاتلوا الآشوريين في البحر وهُزِموا[٢١] ؛ حتى أنه تم تدمير الميناء حوالي العام ٧٠٠، ولكن حالما تم إعادة إعمارها من جديد. و بالإجمال فإن حوادث العنف المتعددة والمصائب لم تدمر الاتصالات بين الشرق والغرب و إنما كثفتها ؛ وربما يعود ذلك إلى وجود حشود من اللاجئين الذين كانوا يعملون على الاندماج مع التجار. و على أية حال ، فقد ازداد ظهور البضائع الشرقية المستوردة و تم صنع مثيلاتها في المنازل في بلاد الإغريق حوالي العام ٧٠٠؛ كما تم نفس الشيء في إتروريا Etruria بعد ذلك بقليل. في ذلك الحين تم اكتشاف الكتابة المسمارية في تارسوس إلى جانب اكتشاف الخزف في رودوس وساموس و كورنيث ؛ و بذلك تشكل فترة سيطرة الآشوريين على قبرص حقبة "هومرية" أيضاً.

لقد عامل إشارهادون Essarhaddon (٦٨١ - ٦٦٩) ملوك قبرص على أنهم من أتباعه[٢٢] أيضاً ؛ أما خليفته آشاور بانيبال Ashurbanipal (٦٦٩ - ٦٢٩)، الذي كان أقوى ملوك نينوى، فقد بقي في ذاكرة الإغريق إلى الأبد باسم "ساردانا بالوس"[٢٣]. و لقد قاتل آشارهادون و آشور بانيبال السومريين في آسيا الصغرى كما فعل الإغريق من قبل. وبعد ذلك بدأت مراكز الجاذبية بالتحول، فقد دمر الآشوريون صيدا، وهي المدينة المشهورة عند الإغريق كمركز للتجارة الفينيقية، بشكل تام في عام[٢٤] ٦٧٧ ؛ و على أية حال، فقد استطاع أخيراً ملك بساميتيشوس Psammetichus أن يُثبِّت قواته في مصر وأن يَتَخلص من النّير الآشوري في عام ٦٦٣. وما أن تم إدراج المرتزقة الإغريق في خدمته حتى أصبحت مصر، من وجهة نظر

الإغريق، أكثر أهمية من المدن السورية المدمرة. ففي نفس الوقت تقريباً وفي سياق صراعه مع السومريين، أسس الملك كيكيس مملكة الليديان وكان مركزها في سارديز؛ وبذلك يكون قد أسس علاقة مباشرة مع الآشوريين في عام[٢٥] ٦٦٥. وهكذا تم فتح "الطريق الملكي" الذي يصل سارديزSardis بالشرق[٢٦]. وقبل كل شيء فإن هذا الوضع هو الذي جعل الأيونيين يتصلون بتجارة الشرق بشكل مباشر، وهكذا ضَمِنَ الازدياد السريع للأيونيين في آسيا الصغرى. وفي نفس الوقت، ضَيَّعَ الكالكس والإريتريون في يوبي، قواتهم في حرب الـ ليلانتيني و بذلك خرجوا من تجارة الغرب في الوقت الذي كانت تتنامى فيه قوة الكورينث الذين استعمروا كيركيرا في القرن الثامن. ولقد استطاعت الثقافة الإغريقية أن يكون لها اليد الطولى وأن تقلص من تأثير الشرق في خضم هذه المعمعة من العلاقات المتشابكة و المتغيرة.

منتجات شرقية في بلاد الإغريق

تُقَدِّمُ لنا الاكتشافات الأثرية، لا النصوص الإغريقية، الأرضية الصلبة لتتبع تأثيرات الثقافة الشرقية على بلاد الإغريق وتُقَيِّمُ أهميتها في القرن الثامن وأوائل القرن السابع. ظهرت أشياء شرقية الأصل في مواقع إغريقية بأعداد كبيرة وخاصة في المعابد الإغريقية التي كانت تشهد تطوراً سريعاً. وفي نفس الوقت فإن أسلوب التصوير الإغريقي وكان يمر بتغيرات جوهرية وذلك من خلال تبني الأفكار الشرقية العامة و تقليدها ونقلها. ولسنا هنا بصدد دراسة مفصلة عن المواقع والموضوعات و السياقات وأصول الأشياء. فقد قدم لنا جون بوردمان John Boardman، الذي جاء بعد كلٍ من فريدريك بولسون Fredrik Poulsenو ت. ج دنباين T.J. Dunbabin ، معالجة شاملة؛ وقدم لنا هانز فولكمار هيرمان Hans-Volkmar Herrmann و وولف كانك هيلك Wolfgang Helck كنزاً من المواد؛ وأضاف مؤخراً كنتركوبكي Gunter Kopcke[١] مسحاً مفيداً. و إن تحديد الأساليب المحلية وبالتالي تعريف أصل القطع منفردة مازال جارياً حتى الآن. فهناك الكثير من المواقع في الشرق الأدنى التي ما زالت غير مكتشفة أو مكتشفة جزئياً. ويعمل علماء الآثار في الوقت

الحالي في أكثر الظروف صعوبة و وسط اضطرابات متواصلة وحروب و عمليات نهب. وعلى الرغم من ذلك، فإن الخطوط العريضة للتطور الثقافي والاقتصادي تبدو وكأنها وطدت نفسها بقوة. ولقد أصبح دور سورية، كصلة وصل مركزية بين مملكة الحثّيين الثانية والأرارتيين و الآشوريين والتأثيرات الثقافية المصرية، شديد الوضوح.

بالنسبة للإغريق فإن التجارة مع الشرق لم تتوقف أبداً. فهناك قطع متفرقة مستوردة من القرنين العاشر و التاسع قبل الميلاد، وقد ازداد عددها في القرن الثامن بشكل واضح و حتى بنسبة أكبر في النصف الأول من القرن السابع. وكان النقش على العاج هو أكثر ما تجلى فيه هذا الأصل الغريب ؛ على الرغم من أن الإغريق[٢] دأبوا على تبني هذه المهارة في وقت لاحق. ولقد تجلى هذا الأصل الغريب أكثر من ذلك في بعض الحالات كما في حالة النقش على بيض النعام أو صدف سمك التريداكنا في البحر الأحمر الذي ظهر في القرن السابع[٣]. وتم العثور على المجوهرات في أغلب الأحيان، ووجد الذهب بأشكال عدة، وكذلك الأمر بالنسبة للحبيبات الفخارية المزخرفة وحبيبات الزجاج حيث وصف هومر حليّ أذن هيرا بأنه "ذو ثلاثة عيون و يشبه التوت" وبذلك يمكن التعرف عليه كمجموعة[٤]. هذا ويقدم استعمال المجوهرات والخواتم وانتشار شواهد أكثر أهمية على العلاقات مع الشرق[٥]. لقد تم اكتشاف ما يقارب من مائة ختم سوري - كيليكي في بيثكوساي - إسيشيا[٦] ؛ كما تم العثور على حليّ على شكل حجاب التعويذة من النمط السوري والمصري في قبور ليفكاندي ؛ وأما الأمير الذي دُفن في هيرون في إريتريا فقد كان يحمل خنفساء فينيقيه في طقم مصنوع من الذهب[٧]. أما الأختام الاسطوانية، وهي النمط النموذجي لشكل خاتم بلاد الرافدين، فقد تم نبشها في أولمبية و كذلك الأمر في ساموس و ديلوس[٨].

أما الشواهد من الأعمال المعدنية فهي أكثر روعة حيث تمت التجارة بالأواني الفينيقية البرونزية والفضية على أنها مواد خاصة غالية الثمن على نطاق واسع. وقد وُجِدَتْ هذه المواد في أثينا وأولمبيا ودلفي، وفي جنوب إيطاليا، وفي برينيستي Praeneste و إتروريا بالإضافة إلى قبرص. وقد جاء هومر[٩] على ذكر هذه المواد التي عُرفت لفترة طويلة من الزمن

بمخضات صيدا (أواني لخضّ الخمرة أو الماء). يبدو أن تصنيع هذه الأواني و أسلوبها يحمل شبهاً كبيراً لدرع أخيل كما جاء وصفه في الإلياذة. لقد تم العثور على ثلاثة من هذه القدور على الأقل تحمل كتابات أرامية- فينيقية في أولمبيا وفي جنوب ايطاليا وفي برينيستي. وتم العثور على إناء واحد في فاليري يحمل كتابة باللغة المسمارية[١٠]. وفي أولمبيا حوالي العام ٦٧٠ قبل الميلاد، تم إعادة تصنيع أواني فنية برونزية من مدينة تابال التابعة للمملكة الحيثية الثانية لتكون تمثالاً كبيراً مصنوعاً من رقائق برونزية[١١]؛ هذا وقد وصلت إلى بلاد الإغريق أشياء معدنية من نفس المنطقة أو من شمال سورية أو حتى من أورارتو عبر سورية؛ وكانت هذه المواد عبارة عن حوامل محفورة. وكان الأهم من ذلك كله وصول أشكال جديدة من القدور الكبيرة ذات أرجل ثلاثة تمت زخرفتها بحوريات السايرين أو الثعابين. وقد كان الحرفيون الإغريق سريعين في تبني هذا الأسلوب للبدء بصناعة تحفهم الفنية[١٢]. يشكل القوس البرونزي والدروع البرونزية الموجودة في الكهف الإديني في كريت نموذجاً فريداً لتأثير الأعمال الفنية الشرقية. ويحمل القوس، (الشكل رقم ١) على وجه الخصوص، المسحة الأشورية بكل وضوح . هذا ولم يتم الاتفاق على تواريخ هذه الأشياء ولكن قلما يشك المرء على أنها أشياء خدمت النظام الديني لزوس في كهف إيدا المقدس[١٣]. وأخيراً فإن هناك قطعاً من طقم الفرس مصنوعة من المعدن بإتقان، وهناك أشياء تدل على هيبة الأرستقراطيين أيضاً وأشياء أخرى كثيرة[١٤]. أما أبرز شيء بين هذه المواد فهي الدروع البرونزية الجميلة التي تم التعرف عليها من خلال الكتابات الموجودة عليها حيث قُدِّمَتْ إلى ملك دمشق هازيلHazael، وبعد ذلك تم إهداؤها إلى أبولو في إريتريا ومن ثم إلى هيرا في ساموس حيث تم العثورعليها في معبدها (الشكل رقم ٢). من المعلوم أن الملك هازيل كان ناشطاً حتى نهاية القرن التاسع، وأنه من الممكن تأريخ الإهداء إلى إريتريا بواسطة علم الآثار إلى منتصف القرن الثامن؛ وتعد هذه حالة نادرة من الدقة عن الأصول و التسلسل الزمني للتأثير الشرقي.

إنَّ لقبرص وكريت على حد سواء وضعاً خاصاً حيث كانتا تتأثران بالشرق في كل الأزمنة؛ أما رودوس فقد أصبحت هامة في القرن الثامن أيضاً. و بالمقارنة مع أطروحة

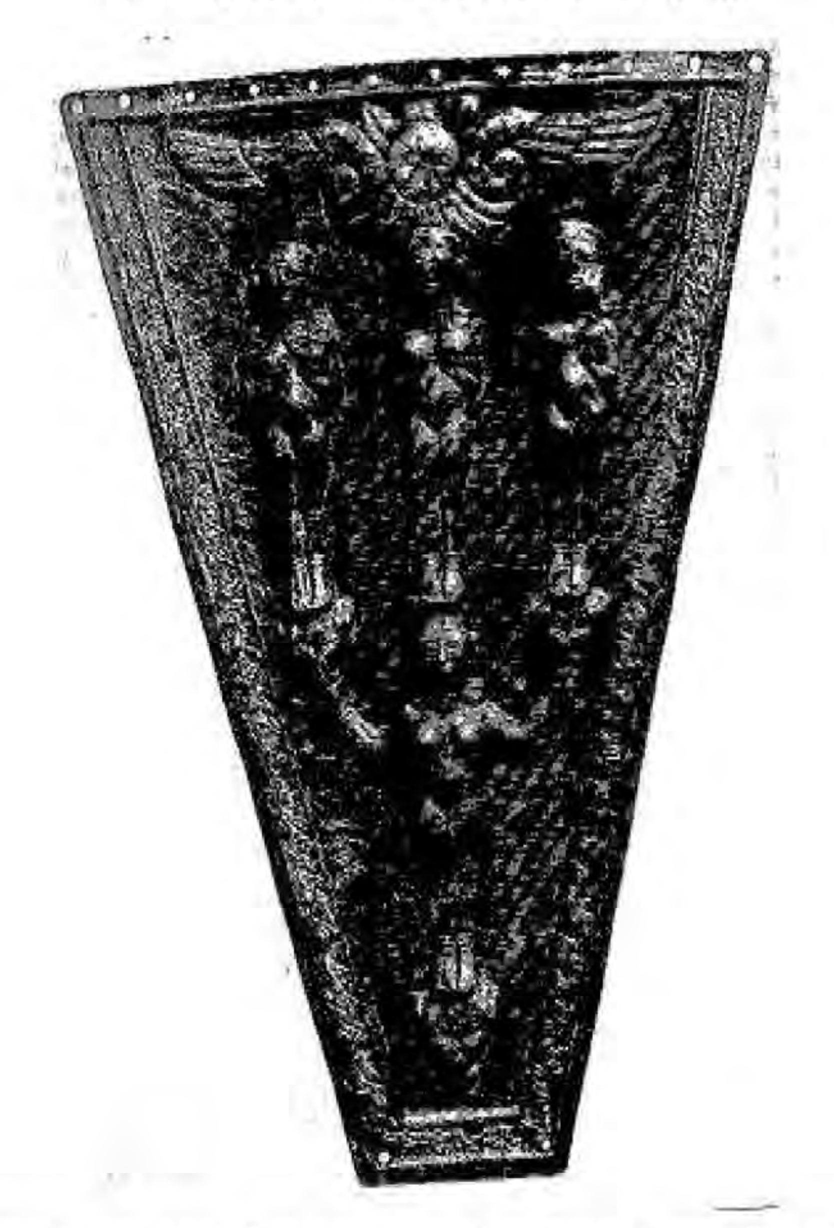
بيلوش، هناك شواهد واضحة الآن على أن الفينيقيين كانوا يصنعون عطوراً في رودوس حتى قبل العام ٧٠٠[١٥] . هذا و يبدو أن موجة تدفق البضائع الشرقية على ساموس قد بدأت قبل العام ٧٠٠ [١٦]. إن كل الأماكن الدينية العظيمة، التي ازدهرت قرابة القرن الثامن، مثل ديلوس ودلفي، وقبل أي شيء أولمبيا، أنتجت الأشياء الأساسية الشرقية؛ أما إرتيريا ومن بعدها أثينا فتستحق اهتماماً خاصاً[١٧]. إذ بدأت إتروريا فترة تأثرها بالشرق باتصالات مستقلة مع التجارة الفينيقية وامتدت هذه الاتصالات إلى جارتها إيطاليا لتشمل لاتييمLatium [١٨]. لقد وجدت هذه الاتصالات تعبيراً رائعاً في قبور البارينيستين الأغنياء التي تم التنقيب عنها منذ فترة طويلة خلت[١٩].

تطورت المهارات المنزلية وإنتاج هذه المواد المستوردة كمهارة النقش على العاج بالإضافة إلى الأعمال المعدنية[٢٠]. وظهرت أيضاً الفكرة العامة للتصوير الشرقي في أشكال أخرى من الصناعة، فكان السيراميك أولاً وأخيرا أكثر المنتجات استمراريةً و بذلك يكون أفضلها بقاءً[٢١]؛ ومرة أخرى فإن إشارات قليلة يجب أن تفي بالغرض حيث أعطى موضوع سيدة الحيوانات وسيد الحيوانات الذي يعود إلى تراث العصر البرونزي بداية جديدة للحياة[٢٢]. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك صور مميزة للصيد وخاصة القتال مع الأسد[٢٣]. لم يرَ الأسد الحقيقي إلا القليل من الإغريق حيث إنهم اعتادوا على مفهوم الأسد من الصور (حتى أنه كان يتم أحياناً الخلط بين صورة الأسد و صورة النمر). وتم استبدال النموذج الحثّي القديم لتصوير الأسد في القرن السابع بالنموذج الآشوري. و إن أغرب معرض يحتوي على الحيوانات مثل الزرافة والسفنكس والسايرنز يعود بأصله إلى أسلافه في العصر البرونزي، ومع ذلك فقد تم إعادة إحيائه ليتناسب مع نموذج الحياة الجديدة[٢٤]. ومن الواضح أنه تم ربط الشيميرا (وحش أنثى يتنفس النار) بطريقة التصوير الحثية[٢٥]؛ أما التريتون، وهو عبارة عن رجل له ذنب سمكة، فيبدو أنه جاء مباشرة من بلاد الرافدين[٢٦]. وأخيراً يجب ذكر الفكرة المتكررة عن شجرة الحياة و بشكل عام عن الحيوان الذي يلبس ثياب صوفية خشنة رثة وشجرة اللوتس و شجرة البلح ذات الغطاء الصوفي[٢٧]. أما مشهد الطاولة وطرق تصوير



حلقات البحث التي تحتوي على رجال سعداء متكئين على وسادات فهو ذو أصول شرقية، وهذا يبدو واضحاً من تطور هذه العادة نفسها في الشرق(٢٨).

الشكل رقم (١). قوس برونزي من الكهف الإيديني في كريت من القرن الثامن قبل الميلاد. يصور "زعيم الحيوانات" وهو يحمل أسداً و شيطانين: زوس و كوريتس.



الشكل رقم (٢). صفيحة معدنية برونزية من شمال سورية، مأخوذة من طقم أو عدّة الحرب للفرس من القرن التاسع قبل الميلاد، وجَدت في معبد الحيرة في ساموس. الكتابة آرامية: هذا ما قدمه (الإله) حداد إلى اللورد هازيل من أومكي في العام عندما عَبرَ اللورد النهر.

يُظهر علم التصور الديني الرسمي تغييرات مماثلة حيث تراجع الإرث الميثيني أمام النماذج الشرقية؛ ونتيجة لذلك فقد سبق و ظهرت في بلاد الإغريق تماثيل برونزية فردية لإله مقاتل يُلَمعُ سلاحه بيده اليمنى في زمن المملكة الحيثية الثانية، علماً بأن الموطن الأصلي لهذه الصورة هي منطقة سوريا – الحثية. وقد تم الآن اكتشاف المزيد من الأشياء وتم نسخها في القرن الثامن[٢٩]. إن مسألة تصوير الآلهة أو الناس في السياق الإغريقي وهي مسألة خاضعة للنقاش، ولكن مما لا يقبلُ الشك هو أن تلك "النماذج الإغريقية" المتأخرة لصور زوس وبوسايدن وهم يُلمعون الصاعقة والرمح ثلاثي الشُعب على التوالي قد اِشْتُقَتْ بالكامل من هذه التماثيل. إن التصوير الخاص للصاعقة وهي بيد إله الطقس تعتمد بشكل واضح على النموذج الشرقي[٣٠]. وما هو مختلف تماماً هو صورة الآلهة العارية وهي واقفة وغالباً ما تلمس ثدييها، والتي كانت شائعة في سورية لفترة طويلة؛ فقد قُدِّمَتْ للإغريق على شكل لوحات معدنية فنية مصنوعة من مجوهرات الذهب على وجه التحديد وعلى لوحات فخارية بسيطة مصنوعة من الطين. وعادة ما كانت هذه الآلهة تُسمى استراتي – أفروديتي[٣١] علماً بأن الدليل على ذلك ضعيف. لقد تم أحياناً استيراد نماذج أخرى لصور الآله أيضاً[٣٢]. ولقد تم في بلاد الإغريق تزويد الآلهة باللباس على وجه السرعة؛ أما صورة الآلهة الواقفة فقد أخذت بالازدياد وتم إكساء تماثيل الآلهة، التي أصبحت الآن مصنوعة من الخشب المحلي لتجد مكانها في المعابد التي تم بناؤها حديثاً، بالأثواب التي ما تزال تقلد زيّ الشرق، تماما كما هو حال مجوهرات آذن هيرا في الإلياذة. إن المثال المشهور الموجود هو تمثال أرتيميس الإفيسوس وهي ترتدي ثوباً مُقسّماً على شكل مستطيل و له حشوات خلفية للباس الرأس وربطات من الصوف في يديها[٣٣]. تبدو هذه الأقنعة الغريبة، التي تم العثور عليها في المعابد الإغريقية في ساموس في ضاحية أورثيا في إسبارطة، أقرب إلى النشاطات الدينية. إن هذا الشكل الفخم لبعض هذه الأقنعة يقلد بشكل واضح أقنعة هامبابا الشرقية[٣٤]. ولكن حتى شكل الإناء البحري، الذي أصبح مُستخدماً عالمياً للسقاية في عبادة الإغريق، فهو نموذج شرقي. والأهم من ذلك كله،

يبقى البخور، الذي أصبح في هذا الوقت جزءً من عبادة الآلهة، مادة مستوردة من الشرق كما يدل عليه اسمه ألا وهو ليانوس libanos وميرها[٣٥] myrrha.

إن أحد أهم ميادين التأثير العميق للشرق على ممارسات الإغريق الدينية، التي يستطيع المرء أن يلمسها في ذلك الوقت، هي بناء المذابح الكبيرة لحرق القرابين. وأما الأهم من ذلك كله فهو بناء المعابد المليئة بالأصنام الدينية لتكون بيوتاً للآلهة المُفضلةِ. ويبدو أنه لم يكن هناك معبد رسمي إغريقي قبل تاريخ القرن الثامن وهي فترة العطاء الشرقي للمهن. لقد تمّ إثبات الاختلاط الذي يتمتع بخصوصية كبيرة للسكان الأصليين والفينيقيين والعقيدة الإغريقية في قدموس على الساحل الجنوبي لكريت[٣٦]. وكما هو واضح فقد كان هذا مكاناً لاستراحة السفن العابرة من أجل تزويدها بالمؤن وتقديم الولاء للآلهة. هذا وقد تم توثيق استعمال مواقع دينية من القرن العاشر وما بعد؛ وأما بنية العديد من هذه المواقع فلم يتم تحديدها بعد؛ وكذلك فقد تم توثيق مواقع لبقايا طعام الاحتفالات الدينية والتماثيل التي يُقدّم لها القرابين. كان هناك معبد فينيقي يتميز بثلاثة أعمدة من أواخر القرن التاسع وكانت هذه الأعمدة تمثل المركز المقدس حيث يتم تجميع القرابين بينها. وفيما بعد تم دمج هذه البنية في بنية أقرب إلى الطراز الإغريقي. وبذلك تكون قدموس واحدةً من أهم نقاط الالتقاء البارزة بين الممارسات الدينية الفينيقية و الإغريقية.

ووفقاً للصورة التي قدمتها الأوديسة، فإن التجار الفينيقيين كانوا يُعتَبرونَ دائماً حملة الثقافة الشرقية وهم الذين قدّموا الأشياء المستوردة إلى الإغريق. جاء هومر على ذكر فونيكس، أي رجال من صيدا، كمنتجي أواني معدنية غالية الثمن، وتجار في البحر، وأحياناً قراصنة. حاول بيلوش إقصاء الفينيقيين من صورة الإيجيين مؤكداً نقصاً واضحاً في الأدلة الآثارية لوجودهم، وخاصة نقص الخزف الفينيقي. وعلى أية حال، فقد تم حتى الآن بشكل واضح إثبات وجود الفينيقيين في كوس و رودوس من خلال خزفهم، كما تم تقفي آثار وجودهم في إفيسوس[٣٧] أيضاً. ولكن مع التنقيبات التي جرت في المينا، فقد تم الاعتراف بالتقدم التلقائي للإغريق باتجاه الشرق على نطاق واسع. ويبدو أن توسع الإغريق

والفينيقيين في البحر الأبيض المتوسط أخذ بالتطور بشكل تنافسي متبادل منذ البدايات. فقد بدأ كلاهما على ما يبدو بتوطيد مراكز للتسهيلات التجارية في الأراضي الأجنبية متبعين بذلك ممارسات الآشوريين الأوائل؛ ومن ثم أخذوا يؤسسون مدن مستقلة، أو ما نسميه الآن مستعمرات. وبالنسبة للفينيقيين، فإن أهم هذه المستعمرات هي كيتون في قبرص وقرطاج في أفريقية. أما المدن الإغريقية فقد وُجِدَتْ في جنوب ايطاليا وصقلية. وبذلك أدت هذه التطورات إلى أشكال جديدة من المنافسة على السلطة السياسية.

وعلى أية حال، فإن العلاقات التجارية التي بدأت حركتها من عند الفينيقيين أولاً ومن ثم من عند اليوبيين، لم تكن القناة الوحيدة للاتصال المتبادل؛ فقد قامت علاقات ثقافية وتبادل في مضمار الحرف. وهناك اقتراح يقول بأن الحرفيين الشرقيين قد قاموا بالهجرة إلى مدن بلاد الإغريق ونقلوا معهم مهاراتهم إلى الإغريق منذ نهاية القرن التاسع. ويفترض أن تكون هجرات اللاجئين قد حدثت في ظروف الغزو الآشوري الصعبة. هذا وقد بيّنَ جون بوردمان هذه الحركة بتفاصيلها و خاصة في حالة كريت إذ أشار إلى ثلاث مجموعات من الأدلة حيث بدأت عائلة من الحدادين وصناع المجوهرات في كنوسوس بإعادة استعمال قبر مينون ثولوث وأعلنته مكاناً مقدساً لإيداعات خيرية على النموذج الشرقي حوالي العام ٨٠٠ قبل الميلاد؛ وأنتجت مجموعة خاصة من عمال البرونز القوس بأيقونات آشورية بسيطة وأنتجت أيضاً الدرع البرونزي للكهف الإيديني؛ وأخيراً وُجِدتْ قبور سورية الشكل، إذا ما قورنت بمثيلاتها قرب كارشميش في أفراتي في مركز كريت، وذلك في النصف الأول من القرن السابع. إن هذه القبور، بالإضافة إلى البضائع نصف المصنعة، التي وجدت في قبر الحدادين في كنوسس، لدلائل مُقنعة عن الهجرة التي حدثت. وبذلك تنسجم الهجرة في المرحلتين قبل العام ٨٠٠ ومرة أخرى قرابة العام ٧٠٠ بشكل كبير مع الحملات الآشورية[٣٨].

إن البرهان الحقيقي المتصل بظهور بضائع شرقية، هو أنه لم تكن هناك تجارة من خلال وسطاء ومقاولين متنوعين فحسب، بل كان هناك تعلم وتعليم من خلال اتصالات مباشرة؛ وهذا يكمن في تبَنّي مهارات فنية جديدة لا يمكن أن تنبع من مجرد شراء المنتجات

الجاهزة ببساطة. و هذا ينطبق على فن صائغي الذهب و صانعي المجوهرات[٣٩] بالإضافة إلى النقش على العاج، وخاصة، على الأشكال المختلفة للأعمال البرونزية سواءً بالطرق أو بالصب بأسلوب "النواة الضائعة". ويُبيِّنُ استبدال المادة الإسفلتية في الفن الشرقي بالصمغ والنخالة إبداع الصناع وذلك بالتكيف مع المتطلبات الجديدة[٤٠]. جاء فن صناعة قوالب الأشكال الفخارية، وهو أبسط الفنون وأكثرها إنتاجية، من بلاد الرافدين وسورية. لقد ظهر هذا الفن في كورنين وكورينث بعد العام ٧٠٠ مباشرة[٤١]. وبالطبع فمن الممكن الافتراض بأن بعض الإغريق قد دخلوا إلى عالم الحرفة برعاية مهنيين من أصل شرقي؛ إما من المينا في سورية أو من تارسوس؛ ويؤدي هذا من حيث المبدأ إلى النتيجة نفسها. ولا تتضمن أية حالة من الحالات السابقة اتصالات تمت عن بعد، وإنما تعاوناً مكثفاً ذا اتصالات مفصلة في فترة التدرب على الصنعة على الأقل. هذا و تُرَجِّحُ الاكتشافات الكريتية إمكانية هجرة الصناع إلى العالم الإغريقي دون أن تستبعد إمكانية الرحلات الفردية في الاتجاه المعاكس.

إن افتراض وجود مهنيين شرقيين مهاجرين يُقابَلُ بالنقد من كل من علماء الآثار الكلاسيكيين والمستشرقين في بعض الأحيان. فبينما ينحى علماء الآثار، بسبب طريقتهم، إلى إظهار العناد ويقدمون ما هو شخصي على ما هو متاح حيث تحدث القصص عندهم بطريق الصدفة[٤٢] غالباً؛ فإنه يبدو للمستشرقين بأن صورة المُغامرة الحرة الموجودة في عصور الظلام غير منسجمة مع القوة الملكية و البيروقراطية التي كانت سمة الحضارات الشرقية[٤٣]. وهنا في الحقيقة يَكْمُنُ الفرق الواضح بين التراثين الغربي والشرقي. لقد بيّن هومر في شعره عن العمال الحرفيين بشكل جلي (Od. 17.383-385) demioergoi بأن هؤلاء المهنيين معروفون بحركتهم ويعود الفضل في ذلك لمهارتهم؛ فهم في ذلك بعكس السكان الفلاحين والنبلاء أصحاب الأراضي. وطبقاً لبلوتارش، فإن سولون أدرك هذه الحقيقة وشجع هجرة الحرفيين إلى أثينا. إن المصطلح الذي نستخدمه هنا لهذه الهجرة[٤٤] " هو "تغيير السكن من أجل معرفة الصنعة". في نفس الوقت، سعى طاغية كورينث وراء الحرفيين؛ وجذب ثيميستوكلس الصناعيين فيما بعد، وذلك من خلال تقديمه عرض لهم يُعفيهم بموجبه من الضرائب

"وبذلك يستطيع أكبر عدد ممكن من الناس أن يقيموا"[٤٥]. وإذا ما حكمنا اعتماداً على أسمائهم مثل أماسيس وليدوس وفريغوس، فإنه سيتبيّن أن صناع الفخار ورسامو المزهريات قد هاجروا على ما يبدو من مصر و ليديا وفريجيا[٤٦] في القرن السادس. وبالنسبة لأرسطو، فإن القاعدة العملية هي أن الحرفيين هم مهاجرون غير مواطنين؛ ولقد تحدث أرسطو أيضاً عن العبيد كحرفيين[٤٧]. وإنه لمن المؤكد أنه حيث توجد المهارات المهنية، التي تتطلب مؤهلات عالية، فإنه لا يمكن طرح موضوع العبيد. لقد كان مصطلح[٤٨] "المهاجرون المهنيون" مصطلحاً عاماً في الزمن الهيليني. أما في الشرق السامي، وعلى الأقل في هذا الوقت من الزمن، فقد كان الحرفيون مَقبولين بدون جدلٍ أيضاً. كتب جيسس سيراش عن المهنيين قائلاً: "وحتى عندما يعيشون في بلد أجنبي فإنهم لن يجوعوا[٤٩]". وقد أصبح تاريخياً صانع الخيام التراسوسي واحداً من أكثر الرحالة تأثيراً؛ فهو رسول بولص.

وبالعودة إلى العهد التاريخي القديم، فمن المفترض وجود المهنيين الآشوريين في أورارتو[٥٠]؛ وبنفس الطريقة، انتشرت صناعة المعدن في سيثيانس واتجهت منها بعيداً إلى آسيا. يتتبع التراث القديم تَخَطّي المهن الإغريقية إتروريا إلى ديماراتوس الكورنيثي الذي كان يَدّعي بأنه والد الملك تاركوينيس؛ ويقال أن مجموعة من المهنيين ساروا وراءه[٥١]. حتى وبدون دعم هذه القصص التراثية، فإنه لمن المؤكد أن صناع الفخار ورسّامو المزهريات الإغريق قد أوجدوا أنفسهم في عدة مناطق غير إغريقية بإيطاليا. ومن ناحية أخرى، فقد كان الحرفيون المهرة مطلوبين ومُقَدّرين جداً في الشرق نفسه. ولهذا السبب بالتحديد، كان الحكام يحاولون السيطرة على الحرفيين بوسائل بيروقراطية قدر الإمكان. فقد كان عند سولومون فرقة كاملة من الصناع وكانوا يُسْتَغلّون لخدمة ملك هيرام في صور حيث تم إرسالهم إليه لبناء معبد[٥٢]. وبطريقةٍ مشابهه، تروي قصة أحيقار أن ملك مصر طلب مهندساً معمارياً من حاكم نينوى[٥٣]. وعندما بنى ملك سارغون قصره في خورشباد على النمط "الحثّي الهيلاني"، كما بيَّن في كتاباته[٥٤]، ربما لم يتردد بطلب الحرفيين المناسبين من شمال سورية. كما تُظهر الوثائق من ماري بأن الملك كان يُنظم الحرفيين كفرق متنقلة وجاهزة للانتشار

عندما يُطلب منها ذلك [٥٥]. وتقول أسطورة بلاد الرافدين أن بطل الطوفان لم ينسى أن يحتفظ بمكان للحرفيين في السفينة[٥٦]. هذا وتشترط المعاهدة الحثية بوضوح تسليم اللاجئين الحرفيين إلى حكوماتهم[٥٧]. وتشير هذه المعاهدة بوضوح إلى قصور التنظيم المركزي: غالباً ما يضع الحرفي، الذي يفر، في حسبانه موضوع توفر فرصة له بالحصول على عمل مستقل في أي مكان جديد يذهب إليه. وقد تحدثت رسائل من ماري عن مهندس معماري أو حداد "غادر"، على ما يبدو، بإرادته الحرة وأن الحكومة لم تأخذ أي إجراء ضده[٥٨]. وهذا برهانٌ واضح على أن المؤهلين المختصين لم يكونوا محرومين من التنقل كما كان عليه الحال سابقاً في العصر البرونزي في الشرق. وإن مغامرات الطبيب ديموكيدس، الذي كان في زمن داريوس، لم تكن مختلفة. يروي هيرودوتس: بأن الطبيب قد عاد إلى وطنه الأم مخالفاً إرادة الملك العظيم، ولم يكن بوسع الملك استعادته[٥٩]. هذا وقد وجد الكثير من المختصين الإغريق والحرفيين، من كل الفئات بالإضافة إلى المرتزقة، طريقهم إلى القصور الشرقية وإلى نبوشادنيزر في بابل[٦٠] و إلى داريو في بيرسيبوليس[٦١] في ذلك الزمن.

وخلاصة القول هي أنه كان عند الحرفيين في الشرق فرصة لحرية الحركة لبعض الوقت بسبب محدودية تأثير الحكام المستبدين. أما في الغرب، فقد تم تطوير هذه الحركة خلال فترة تأثير الشرق. ويُفترض أن يكون هذا العامل عنصراً قوياً ومحفزاً للهجرة إلى الغرب الذي يتمتع بحرية أكثر. لقد تم تنظيم الحرفيين الشرقيين على شكل نقابات عائلية كأبناء الحرفيين في بابيلونيا وأبناء مؤسسات الرجال(bn nsk) في سورية[٦٢]. وقد كفلت منظمات كهذه أشكالاً من الدعم المتبادل من المفترض أن يعمل لمنفعة هؤلاء المهاجرين بشكل كبير. حتى وإن كانت المغامرة الحرة في المهن من مخترعات فترة تأثير الشرق، فقد كان الشرقيون جزءاً منها بالتأكيد.

هناك عنصر متحرك يجب عدم إهماله ألا وهو فرق المرتزقة الذين يكسبون عيشهم في خضم صعود وهبوط الإمبراطوريات. نعرف شيئاً ما عن المرتزقة الأيونيين والكاريين لبساميتيكوس[٦٣]؛ أما أنتيمنداياس، شقيق ألكيبس، فقد خدم كمرتزق عند البابليين وكذلك فعل شاراكسوس، شقيق سافو، حيث خدم كمرتزق عند المصريين[٦٤]. أما إن كان كريثي

ويليثي، اللذان كانا يعملان على حراسة داوود، هما من كريت، و أنهما قد خدما معاً عند الفلسطينيين فذلك أمر أقل توكيداً[٦٥]. وإنه ليغلب الظن أن آل كاريم، الذين ثبت وجودهم في القدس في القرن التاسع، كانوا في الحقيقة كاريين من آسيا الصغرى. وعلى أية حال، فقد لعب الجنود الكاريون فيما بعد دوراً هاماً في مصر القرن السابع و السادس[٦٦]. ولم يكن هناك نقص في أعداد الإغريق الذين كانوا يجربون حظهم في الشرق في ذلك الوقت. حتى وإن بقيتْ قضية إياماني الأشدود[٦٧] غير مؤكدة، فإن سلاح المشاة، الذي أصبح قيد الاستعمال عند الإغريق في القرن الثامن، كان مرتبطاً لدرجة كبيرة بأسلحة الآشوريين والأورارتيين. ولتقديم إيضاح عن درع كوركون، كما جاء وصفه في الإلياذة، فبإمكان المرء استعمال مثال من أولمبيا ويضعه جنباً إلى جنب مع ذلك الذي من كارشيميش على الفرات[٦٨].

الكتابة و الأدب في القرن الثامن

بالنسبة لتاريخ الثقافة العامة، فإن أهم انجازات فترة تأثير الشرق هي تَبَنّي الإغريق للكتابة الفينيقية وتكييفها البارع مع الأصوات الإغريقية[١]. يمكن أن تُمثل هذه الظاهرة أنموذجا لنقل الثقافة في ذلك الزمن. وبما أن الاستعارة من الساميّة لا تقبل الشك، فإن التطور الإبداعي الذي قام به مبدعون إغريق ليس أقل وضوحاً. و إن التاريخ الهام لهذه الاستعارة، والذي تم تحديده الآن، هو بعد انهيار الثقافة الميسينية على أن لا يزيد ذلك التاريخ عن منتصف القرن الثامن.

وبالنسبة لنا فإن أحرف الكتابة الإغريقية هي أول نظام كتابة كامل؛ فهي أول كتابة أبجدية تستعمل رموزاً للأحرف الصوتية و الأحرف الساكنة بشكل ثابت، في حين كانت فيه الكتابة السامية وما تزال مهتمة بالأحرف الساكنة بشكل أساسي. وإن ما يؤكد كمال الكتابة الإغريقية هو نجاحها في الغرب. ومع ذلك فقد انبثق في الحقيقة الاختراع الجليّ، هو رموز الأحرف الصوتية، من عدم الفهم لنظام صوتي مختلف. فعندما تعلم الإغريق التسلسل الأبجدي للنظام السامي ومبادئ استعمال الصور كرموز لأشياء تقدم تمثيلاً صوتياً للصوت

الأول من الاسم، وجـدوا أن كلمة مثل ألفـا تبدأ بصوت / وليس بوقـف فـي الحنجرة أو الحلق، ووجدوا أن هذا يُرْمَزُ له بالسامية بـ أَلِف[٢]. إن الإبداع المقصود لحرف إضافي للأحرف الصوتية الخمسة، وهو حرف Y ، وهذا الأخير غير موجود في النموذج السامي ولذلك تم وضعه في نهاية السلسلة، لهو دليل على الإبداع المُتعَمّد لبعض الإغريق المخترعين. ولقد ظهر الحرف Y في كل الأبجديات الإغريقية وكل الأبجديات التي اشتُقت منها بما في ذلك الأبجدية الفرجيانية[٣] واللاتينية.

بالنسبة لزمان ومكان تَبَنّي الفينيقية، يقول هيرودوتس[٤] بأنه قد تم استعمال الأحرف الأصلية. هناك الآن عدة أدلة، ولكن ليس بأقل منها أسئلة مفتوحة؛ إذ يمكن للاكتشافات الجديدة أن تُغَيِّر الصورة. ترجع أول الحروف الإغريقية، التي عُرفت حتى هذا التاريخ، إلى زمن ناكسوس وإيسثيا وأثينس ويوبي حيث ظهرت حوالي أو قبل العام ٧٥٠ بقليل[٥] وهذا التاريخ يتناسب تماماً مع العلاقات التجارية للإيونيين مع سورية عبر يوبي ومنه إلى الغرب. وُجد في إيسيثا كتابات و صور إغريقية على الجدار إلى جانب كتابات وصور فينيقية - آرامية جداريه، حتى أنه لم يكن التحديد اللغوي ممكناً في واحدة منها. وأخيراً فقد تم اكتشاف كتابات وصور جداريه إغريقية على كسر آنية فخارية تعود للمينا[٦] في القرن الثامن. ولقد نشأت تعقيدات من الأحرف الإضافية التي تم وضعها في الأبجدية الإغريقية بعد إضافة حرف Y. ففي هذا المضمار على وجه الدقة، اختلفت لهجة الكالكس اليوبيين عن لهجة سكان أثينا حيث أن الحرف x ينقل الصوت kh في لهجة الأتيك ولكنه ينقل الصوت x في لهجة الكالكس، و ينطبق هذا الأمر على المستعمرات الغربية وأخيراً على اللغة اللاتينية. ويبدو طبيعياً أن تكون الأبجدية الشالسيدية و الأبجدية الأتيكية مسبوقة بواحد من هذه الأحرف الأبجدية "الحمر" التي لا تحتوي على أي من الأحرف المضافة؛ وهذا ما كان عليه الحال في كريت وميلوس وثيرا. و لكن لا توجد لدينا وثائق عن الكتابة من هذه الأماكن تعود للقرن الثامن حتى الآن، وإنه يمكن استدعاء الاستنتاج[٧]. فهنالك الكثير من الأشياء التي تدعم الفكرة القائلة بأن قبرص قد لعبت دوراً كمحطة وسيطة في نقل الكتابة.

ويبدو أن التصميم المتميز للأحرف الإغريقية على غرار الأحرف الفينيقية يفترض مسبقاً وجود كتابات أخرى كانت معروفة و كانت الفينيقية مختلفة عنها. هذا ما كان عليه الحال في قبرص فقط حيث تم تكييف أبجدية خطية من النمط الكتابة الميثيني وتم إدخاله إلى اللغة الإغريقية واستمر ذلك الوضع حتى الأزمنة الهيلينية. وإن أول وثيقة معروفة لاستخدامها في الإغريقية يعود تاريخها إلى القرن الحادي عشر[٨]. ومن الواضح أن كتابات الخط أخذت اتجاهاً من اليسار إلى اليمين و هذا الاتجاه، الذي قُدِّر له أن يسود في الكتابة الإغريقية والكتابة التي جاءت بعدها، يغاير الاستعمال السامي. وعلى أية حال فإن ممارسة تبديل اتجاه الكتابة من سطر إلى آخر، الذي كان يسمى bustrophedon، أي (تغيير طريقة الكتابة حيث تكون السطور من اليمين إلى اليسار و من اليسار إلى اليمين بشكل متبادل)، كانت موجودة في بدايات الكتابة الإغريقية كما كانت موجودة أيضاً في بعض الوثائق الفينيقية و كانت سمة عامة في هيروغليفيات المملكة الحثية الثانية[٩]. وبالطبع و على الرغم من وجود رسالة حجرية واحدة مكتوبة فقط في المينا حتى الآن، فمن الممكن أن تكون الكتابة الإغريقية قد تطورت في سورية أيضاً. ومن الممكن أن نستمر بالنظر إلى كريت، ليس بسبب الكتابة الفينيقية على الأواني التي وصلت إلى قبر في كنسوس حوالي العام ٩٠٠، و إنما بسبب الصلات الوثيقة الخاصة مع الحرفة و الحرفيين الشرقيين منذ حوالي العام ٨٠٠. هذا و قد تم أيضاً تدوين القوانين كتابةً في كريت قبل أي مكان آخر في بلاد الإغريق[١٠]. ومع ذلك لا يوجد أي دليل من كريت حتى الآن ينافس الرسائل الحجرية المكتوبة من عالم الأيونيين. وعلى أية حال، فإن ليليان جيفري[١١] دحضت وبقوة الحجة التي تم استخدامها بنجاح عظيم في وقت ما، والتي تقول إن الخلافات التي تظهر من البداية بين أبجديات الإغريق تفترض مسبقاً "تطوراً طويلاً" امتد لعقود إن لم يكن لقرون. إن ما يسمى بالتطور، أو لحد ما عملية افكرة أنتي تتضمن بعض الأخطاء في النسخ أو النزوات الشخصية للأيدي أو بعض الإضافات المقصودة، حدثت بسرعة فائقة في غضون عقود إن لم تكن سنوات؛ ووصلت تقريباً إلى الفيرجيانين من جهة والأتروسكانيين من جهة أخرى في نفس الوقت.

ما يزال بعض دارسي السامية يدافعون عن فكرة أن الأبجدية الإغريقية هي أقدم من الفينيقية، معتمدين بذلك على تفاصيل معينة لتشكيل الحرف[١٢]. وعلى أية حال فإن اكتشافات الكتابات الفينيقية - الآرامية في سوريا، وهنا على المرء أن ينظر إلى شمال سوريا أكثر من فلسطين، ما تزال ضئيلة ولا تسمح لنا بالحصول على تسلسل محدد لأشكال الحروف التي نريد إثباتها؛ ويمكن لأي اكتشاف جديد أن يُغير الصورة[١٣]. ومن ناحية أخرى، فقد أصبحت الحجة من الجانب الإغريقي أكثر تأثيراً. لم تُكتشف من خلال الكميات المتزايدة من الخزف الإغريقي الهندسي التي يمكن تصنيفها وتأريخها بدرجة معقولة من الدقة حتى الآن كتابة واحد تشبه حرفاً إغريقياً قبل العام ٧٧٠ ، بينما توجد وثائق كثيرة جداً في العقود مابين العام ٧٥٠ إلى حوالي العام ٧٠٠ قبل الميلاد، فقد حصل هنا انفجار ثقافي؛ ولا يوجد شيء يوحي بأن الأبجدية الإغريقية كانت مخبأة لقرون قبل ذلك التاريخ. وهكذا فإنه يبدو أن وجود الكتابة الإغريقية في القرن العاشر وحتى في القرن التاسع قبل الميلاد، اعتماداً على وقائع الأشياء، كان شيئاً مستحيلا. وأما مكان التَبَنّي فما يزال مفتوحاً تقريباً. وإن إشارة الإغريق "للفينيقيين" لا يمكن أن تعني الفينيقيين بالمعنى الأضيق، أي أن سكان بعلبك وصيدا وصور، يجب أن يكونوا هم المصدر. ويبقى الفينيقيون والآراميون من شمال سوريا خياراً مساوياً مقبولاً و بالدرجة نفسها.

بالنسبة للطريقة التي تم من خلالها نقل الكتابة، فهناك دليل لا يقدر بثمن حتى الآن تم تجاهله ألاو هو الأسماء الإغريقية للأحرف (ألفا - بيتا - غاما و هكذا) وتسلسلها الذي لا يمكن تغييره؛ فهذه كلمات ساميّه، بمعنى ثور وبيت و هكذا، وليس لها أي معنى مطلق بالإغريقية. وتم الاحتفاظ بها لسبب واحد خاص وهو أن تعليم القراءة و الكتابة قد بدأ بتَعلُم هذا التسلسل عن ظهر قلب. وهذا يعلل أيضاً السبب المبكر جداً لظهور التسلسل الموحد للأحرف الأبجدية في كتابتيّن ساميّتين مختلفتين تماماً، ألا وهما الأبجدية المسمارية الأوغاريتية، التي تم إثبات وجودها في القرن الثالث عشر، والأبجدية "الفينيقية" والتي تم الكشف الآن عن دليل وجودها منذ بدايات القرن الثاني عشر[١٤]. وحتى عبر الحواجز

اللغوية، فإن نفس التسلسل التَذكري تم تَعلُمه بالإعادة بنفس الطريقة. ولقد ظهر لأول مرة، مع ظهور الكتابة الأبجدية ، نظام كتابة بسيط جداً يمكن أن يستعمله كل الناس من ذوي الذكاء العادي حتى خارج حلقات كتاتيب التعليم المهنية حيث يستطيع الناس من خلال هذا النظام أن يدرسوا لوقت قصير ويحصلوا على القليل من الممارسة في الكتابة. وبإمكاننا تشكيل بعض الصور لتعليم الكتابة في منطقة سورية وفلسطين[١٥]. عندما نقرأ في فترة متأخرة جداً عند جوزيفس بأن "الفينيقيين هم أكثر الناس الذين استخدموا الكتابة في تعاملهم مع الإغريق وذلك للأغراض الخاصة وللأعمال العامة أيضاً[١٦]"، إنه كان يشير إلى تعليم تقليدي يعود إلى ألف عام. إن ما يمكن استنتاجه هو أن المخترعين الأوائل الذين استخدموا هذه الحروف كرموز للغة الإغريقية قد ساهموا على الأقل بدرس واحد في المدرسة؛ سواء كان هذا التعلم من النموذج الآرامي أو الفينيقي، وسواء كان ذلك في سورية أو في قبرص أو ربما كان ذلك في مكان آخر مع المهاجرين الذين حصلوا على تعليم ابتدائي. ويعطينا ذلك دافعاً للتفكير ملياً بالصدفة المحضة التي تقصي الدليل المتوفر لدينا. إن أسماء الأحرف السامية ألفا، بيتا وغيرها وردت في الأدب الإغريقي في أوائل القرن الخامس في أكبر تقدير[١٧]، ولكن يُفترض أن تكون هذه الأسماء قيد الاستعمال منذ القرن الثامن عندما تم تَبنيّهم مع الأبجدية الأصلية؛ أي أنه يستحيل تماماً أن يكون ذلك النموذج من الكلمات، التي لا معنى لها، قد دخل إلى الإغريقية في أي وقت آخر بعد ذلك التاريخ. كما يمكن للأبجدية اللاتينية أن تقدم برهاناً مضاداً؛ فالذين كتبوا باللاتينية، لم يتبنوا التسلسل التَذكري الفينيقي القديم، بل تركوا الأصوات المتحركة لأنفسهم وأضافوا الصائت إ (e-vowel) إلى الأصوات الساكنة؛ كما فعل الإغريق مسبقاً بأحرفهم التي أضافوا عليها Ω γ من ناحية و x Φ Ψ فلفظوها "في phee" و"خي khee" و"بسي psee" من ناحية أخرى. ومع ذلك فقد بدأ اللاتينيون والرومان مدارسهم بتعلم الأحرف إ، ب، س - كما نزال نفعل اليوم. و من الملاحظ اليوم أن الإغريق قد ظلّوا في هذا المضمار أقرب إلى المدرسة التقليدية الفينيقية - الآرامية أكثر من قرب اللاتينية إلى الإغريقية.

وهكذا إنه لواضح أن تَبَنّي الإغريق لأحرف الكتابة الفينيقية كان أكثر من مجرد نسخ الأشكال؛ لقد تَضمن ذلك نقل فن تعليم وتعلم كيفية القراءة والكتابة. وهذا يَفترض مسبقاً وجود علاقات وثيقة، الأمر الذي تدل عليه بعض الأشياء التي لم تظهر من خلال التدقيق ألآثاري ومع ذلك تبقى أكثر أهمية لتراث الكتابة من اللوحات الفردية على الألواح الحجرية إنها: الألواح ورقاقات الجلد مع ما يناسبها من أدوات الكتابة. ومن المفترض أن تكون هذه الأشياء قد رافقت استعمال الخط الإغريقي منذ البداية. و قد احتفظ لوح الكتابة، الذي يُدعى في الإغريقية ديلتون delton، باسمه السامي حيث أنه يُدعى دالتو daltu - daleth في العبرية، كما أنه احتفظ باسم الشمع الخاص الذي كان يغطيه و الذي يُدعى malthe. أما كلمة دالتو Daltu فتعني بالأصل باب، و لكنها استُعملت مسبقاً في كتابة الألواح في أوغاريت في القرن الثالث عشر، وكذلك إستُعملت بنفس الطريقة بالعبرية فيما بعد[١٨]. استُعمِلت ألواح الكتابة الخشبية في بلاد الرافدين وكذلك في سورية وفلسطين. ويُعدّ اكتشاف لوح نموذجي في آثار مُدمرة في القرن الرابع عشر في أولو بورون قرب كاس في تركيا حدثاً هاماً حتى ولو لم يكن هناك أي أثر للكتابة التي كان يُستعمل من أجلها. لقد تم منذ زمن بعيد التعرف على الألواح المصنوعة من العاج في قصر سارغون في النمرود (Nimrud)[١٩]. أما في بلاد الإغريق، فقد ظهرت ألواح الكتابة المطوية مع قصة بيليروفونوتس عند هومر في سياق الفكرة العامة عن "الأحرف القاتلة"[٢٠]. صحيح أن أقدم الأدلة المباشرة على كلمة ديلتوس deltos وردت عند ايسكلس، ولكن الإشارة إلى "الديلتوس البرونزي" كمصطلح للقوانين المقدسة القديمة يجب أن يعيدنا إلى القرن السابع أو القرن السادس[٢١]. ومن الملاحظ أن كلمة ديلتوس deltos تحمل ويشكل متماسك الحرف المتحرك إ (e) في الإغريقية العادية وهذا بخلاف الحرف آ (a) دالتو (dalut) في السّامية. إن التشويه الخفيف لتلون الأحرف المتحركة ليس مدهشاً في الكلمات المستعارة، ولكن "e" هي من خصائص اسم الأحرف الإغريقية دلتا delta التي تعيد إنتاج نفس الكلمة الساميّة. وبالمقارنة بالكتابة القبرصية المقطعية التي بقيت غير مدركه للأبجدية الإغريقية القياسية فإن الشكل المُتوقع للوح الكتابة هو دالتوس

daltos وهو أقرب إلى السامية، وذلك لأن الفينيقيين قريبون جداً من قبرص[٢٢]. يُظهر المصطلح الإغريقي العادي للوح الكتابة واسم الحرف تماماً نفس المسخ و هذا يشير إلى أن كليهما ينتمي إلى الآخر منذ البداية؛ وبكلمة أخرى فإن دلتوس deltos في بلاد الإغريق قديمة قِدم الأبجدية الإغريقية

لقد كانت الكتب متداولة في المنطقة الفينيقية الآرامية على شكل لفافات من الجلد. وبقي هذا الشكل إلزامياً كحالة خاصة للتوراة الإسرائيلية. ولقد شقت "رقاقة الكتابة " الآرامية طريقها إلى بلاد الرافدين و أصبحت الإدارة الآشورية عملياً غير قادرة على الاستغناء عنها حتى عندما كانت "ألواح الكتابة" التي كانت أقدم وأقل عملية محتفظة بمكانتها العالية ومميزاتها، فقد أصرت الكتابة المسمارية القديمة ذات المكانة المعتبرة على ميزاتها و ما تزال تحتل منزلة عالية. و هكذا فإن إدارة الإمبراطورية الآشورية كانت تعتمد على لغتين أو لحد ما على كتابتين[٢٣]. احتلت الآرامية الصدارة كلغة الإدارة مع أكيمنيدس الفارسي، ومن بعدها أخذ يطلق عليها المختصون الجدد اسم "الآرامية الإمبراطورية" (Reichsaramaisch) لقد أذعن حتى داريوس للرأي التقليدي القديم ووجد أنه من الضروري أن تكون هناك مسمارية فارسية. و قد استمر الفرس باستعمال الرقاقات لأسباب عملية، فهناك مكتبة من رقاقات الجلد في بيرسيبوليس التي حرقها الأسكندر[٢٤]. ولقد سبق و أن أشار أركيلوكس إلى رقاقات الجلد التي تُلَفُ حول عصا خشبية في بلاد الإغريق في القرن السابع و ذلك عندما كان يضع مقدمة لقصيدته بمصطلح يُثِيرُ الاستغراب ألا وهو العصا. إنه لمن المُسَلَّمُ به أن هذا المصطلح كان غامضاً حتى للقارئ الإغريقي في العصور القديمة المتأخرة[٢٥]. يقول هيرودوتس في إحدى كلماته أن الأيونيين كانوا وما يزالون يُسمّون كتب البردي دفتيريا (diphtheria) أي جلود، حتى أصبحت هذه الكلمة تدل على الكتب في بداية التعليم. و للتأكد فقد ظهرت دلائل أكثر قدماً على ذلك حيث تم رؤية كلمة دفتريون diphtherion بمعنى الصدفة.يسي" في رسائل تجارية من مستعمرة ميلسيان في أولبيا في القرن السادس؛ وتبين هذه الكتب الفرق بينها وبين الأوراق المنفردة المصنوعة من الرصاص و التي كانت تُستعمل كرسائل[٢٦]، و هذه اللوحة الرصاصية كانت معروفة باسم

molibdion. ومن النادر أن تكون الإشارة إلى كتب المنجمين بكلمة دفتريا[٢٧] في القرن الخامس من قَبيل الصدفة . ومن المحتمل أن هذه الكتب ما تزال واحدة من أقدم الأشياء استعمالاً للكتابة. فعندما أخذت الاتصالات تتكرر أكثر فأكثر مع مصر، أصبح ورق البُردي يسيطر على مواد الكتابة لأنه كان أرخص و أخف وزناً. وكان يُسمى هذا الورق بعلبك وذلك بسبب الموقع التجاري الفينيقي لمدينة قبلة - بيبلوس، أو كارتس chartes وهي كلمة أجنبية غير معروفة الأصل. يبدو أن ورق البردي أصبح متوفراً في بدايات حقبة بيساميتيكوس و ذلك حوالي العام ٦٦٠، أو أغلب الظن عندما استوطن الإغريق في ناوكراتيس حوالي العام ٦٠٠. و المفاجأة هي أن التطور الهام للتعليم قد سبق هذا التاريخ حتى في أيونيا، وقد انعكس هذا على اللهجة المحلية التي التزمت بمصطلح دفتريا لرقاقة الجلد .

أنتجت المسمارية الأكادية جنباً إلى جنب مع الآرامية و الفينيقية والكتابة الأبجدية الإغريقية سلسلة متصلة من الثقافة المكتوبة. وقد انتشرت هذه الثقافة من الفرات إلى إيطاليا في القرن الثامن. ولم توجد الألواح الحجرية المسمارية في مكان بعيد وصل إلى سورية فحسب، و لكنها وجدت في قبرص وفي تارسوس حيث كان من المؤكد وجود الإغريق هناك. وبالذهاب قليلاً إلى أقصى الشرق، فإننا نجد في غوزانا بتل حلف رجل أعمال يدير مراسلاته جزئياً بالمسمارية وجزئياً بالآرامية ؛ في حين أن المجتمع الذي يتكلم الآرامية، مثل هوذيرينا- سلطانتي قرب حَرّان، كان يحتفظ بمكتبة للأدب المسماري. يمكن للمرء أن يتبع عادة كتابة العقود بدءاً بالمسمارية فالآرامية و العبرية حتى الفترات الإغريقية الكلاسيكية الهيلينية[٢٨]. هذا وقد لفت كارل ويندل الانتباه إلى الروابط التي تذهب إلى ما وراء وثائق العمل فقال: لقد ربطت عادة الكتابة، بشكل خاص، تصميم الكتب الإغريقية في فترة متأخرة بطريقة الكتابة في المسمارية ؛ وإن أسلوب الإشارة إلى اسم الكاتب أو المؤلف وعنوان الكتاب في النهاية و ذلك بعد آخر سطر من النص إنما هو تطابق تفصيلي و حصري ؛ وهذا التناظر يُثبت اعتماد الأسلوب الأدبي الإغريقي الكلي على أسلوب بلاد الرافدين. وإنه لمن الضروري الافتراض بأن الرقاقات الجلدية قد شَكَلت صلة الوصل[٢٩].

وعلى أية حال فإننا نُواجه هنا بالحالة الكارثية للاحتفاظ بالشيء. فلقد ضاع كل الأدب الآرامي والفينيقي وتلفت معه المواد التي كُتِب عليها و التي كانت هي نفسها عِرضة للفناء كالخشب والجلد. ولقد استثني من ذلك الضياع ذلك الفرع الصغير في إسرائيل الذي تطور إلى الكتاب المقدس وبذلك تم الحفاظ عليه كنص مقدس. ومع ذلك فهناك دليلان يُبينان أن النصوص الأدبية المسمارية قد أثرت فعلاً في الأدب الآرامي المكتوب على رقاقات حيث تم العثور على القصاصات الوحيدة من بواكير النص الآرامي، وهي أجزاء من أحيقار لا تزال موجودة في جزيرة الفِيلة. عُرفت قصة أحيقار لفترة طويلة فيما بعد بشكلها الآرامي- السوري وتمت طباعتها بطبعات مختلفة وبلغات مختلفة. تدور أحداث القصة في سورية في زمن الملك سينا شيرب و تستخدم أسماء يحتمل أن تكون أسماءً تاريخية. ووفقاً لكل الاحتمالات، فإن القطعة نفسها قد كُتِبت بعد دمار نينوى. أما الفترة الآشورية فتبدو واضحة بشكل كبير في صورة القصة. إن نقل هذا النص لهو برهان واضح للتراث الممتد من بلاد الرافدين عبر سورية ومنها إلى فلسطين ومصر[٣٠]. وهناك قصة أخرى موجودة عن آشوربانيبال في الآرامية[٣١]؛ يظهر في هذه القصة جلجامش كعملاق أسطوري بين بقايا رقاقات الجلد الآرامية من قمران. ونجد في جزء من الكتاب الآرامي لإنوخ أن الشخصية الرئيسية لأشهر عمل في الأدب المسماري تترك صداها في الكتابة الآرامية في القرن الثالث قبل الميلاد. وبطريقة ما اخترق الاسم جلجامش الأدب الإغريقي[٣٢].

لم تتم بالضرورة كل الاتصالات بين لفافات الكتب الآرامية والفينيقية والعبرية والأدب الإغريقي من خلال دفتريا القرن الثامن قبل الميلاد. و بالنسبة للاتصالات التي جرت فيما بعد، فإن النسخة الإغريقية للكتاب المقدس هي شاهد تذكاري على ذلك. ومن المحتمل أن تكون النسخة الإغريقية لقصة *أحيقار*، التي ظهرت في حياة عيسوب، قد أُنتجت في الزمن الهيليني[٣٣]. ولقلما كان التجار و الحرفيون في إسيشا مهتمين بالكتب بمعناها الأدبي؛ ومع ذلك من الواضح أن من قام بالكتابة على فنجان نيستور هو شخص يعرف شكل كتاب الشعر الإغريقي. وفي كل الأحوال يجب أن نحذر من طريقة الإدعاء الحديث بأن الإغريق تبنوا

فقط الأبجدية ممن يُدعَون الفينيقيين، ومن ثم أبدعوا كل ما جاء بعد ذلك من انجازات في ثقافتهم المكتوبة. جاءت ألواح الكتابة و رقاقات الجلد مع الكتابة وأعطت قالباً لتقنية الكتاب ومفهومها. لم يكن هناك ألواح يمكن إزالة الكتابة عنها (tabula rasa)؛ لذلك ضاع الكثير من الكتابة الثقافية السامية بكاملها، حتى أن الاحتمال العام يفترض أنه كانت هناك علاقات أكثر تعددية وأكثر غنى وكثافة مما يمكن أن تشير إليه البقايا الموجودة وغير الكافية. في الحقيقة إن كل اكتشاف جديد في هذا القرن، سواء كان من جزيرة الفيّلة أو قمران أو من كاراتيبي أو دير علي، يُظهر للعيان علاقات جديدة وغالباً ما تكون غير متوقعة[٣٥].

مشكلة الكلمات المستعارة

تجسد اللغة أوضح الأدلة وأكثرها صيرورة عن المؤثرات الثقافية. إن ما تعنيه المسيحية والحضارة الرومانية والثقافة الفكرية والفنية للإغريق في الغرب مازالت تتحدث إلينا من خلال لغتنا الحالية. تُستَعْمَلُ الصورة المختلفة التي قدمتها اللغة الإغريقية، ألا وهي الانطباع عن صفاء في الأصل لم تعكره مؤثرات خارجية، مع بعض التبريرات الظاهرية وذلك لخلق جدل حول وجود مؤثرات شرقية قوية. ويُقال أن العلاقات الثقافية الوثيقة مع الشرق السامي سَتُضَلِلُنا وذلك بسبب وجود الكثير من الكلمات الأجنبية و الكلمات السامية المستعارة[١]. وقد تم تقديم النقص في الكلمات السامية المستعارة في اللغة الإغريقية على أنه برهان على نقص في أية اتصالات كهذه.

ولكن الوضع ليس جلياً بهذا الشكل، فهناك على الأقل بعض الكلمات السامية المستعارة الهامة في اللغة الالشرق. في مرحلة ما قبل الهيلينية مثل mnea/mna و التي تعني وحدة قياس وزن و من هنا جاءت بمعنى عملة؛ و kanon أي عصا قياس، و من هنا جاءت بمعنى مسطرة أو معيار بشكل عام؛ و Deltos أي لوح كتابة، و malthe أي شمع اللوح. إن هذه الاستعارات تمثل أوضح دليل يريده المرء على حركة التجارة و الحرفيين و الكتابة في مرحلة تأثير الشرق.

أصبح علم اللغة الإغريقية حقل دراسة الهندو - أوربيين لحوالي قرنين تقريباً؛ ومع ذلك فإن نجاحه أصبح يهدد بتشويه الحقيقة. إن إعطاء جذر الكلمة الإغريقية في كل القواميس السائدة يعني على وجه التحديد إعطاء أصل هندو - أوروبي. وقد سُجلت وبأمانة حتى أبعد الإشارات سواء كان ذلك إلى ما هو أرمني أو لتواني. و على أية حال، فقد تم إعطاء احتمال الاستعارة من اللغة السامية حكماً لا مبالياً؛ وتم رفضه أو ذكره على عجالة بدون توثيق لائق. ومن المعروف أن جزءً كبيراً من مفردات الإغريقية ينقصها جذر هندو- أوروبي مناسب. و لكن درجت العادة على تفضيل العلاقات الافتراضية مع الأساس الإيجي أو المعادلات الأناضولية؛ وهذا يعني التعامل مع عوالم كبيرة غير معروفة بدلاً من متابعة الصلات مع اللغات السامية المشهورة[٢]. وحتى أراد بيلوش أن يفصل روديان زوس أتابيريوس من جبل أتابيريون المساوي لجبل الطور، وهو جبل في فلسطين، لصالح أصوات كلمات أناضولية رنانة غامضة[٣]. وكانت فكرة ضد الشرق السامي ظاهرة في هذه الحالة؛ أما في أماكن أخرى فكانت هذه الفكرة تعمل على مستوى غير مرئي. ولقد أعطى، حتى الهندو - الأوربيون الذين هم من الدرجة الأولى، أحكاماً خاطئة ومدهشة حيث يقول ديبرونر إن عدد الكلمات المستعارة من السامية في اللغة الإغريقية "قليل ولايستحق الأهمية"؛ ويقول ميليت "في الحقيقة فإن هذه الكلمات لا تصل إلى أكثر من شكلين"[٤]. ويبدو أن هؤلاء الكتاب قد نسوا أن أسماء خمسة عشر حرفاً هي أسماء سامية. ومع ذلك فإن إيميلي ماسون في عملها النقدي المحدد وذو المكانة المرموقة (١٩٦٧) قد أثبتت وجود سبع وثلاثين كلمة مؤكدة واثنا عشر كلمة سامية محتملة في اللغة الإغريقية. أما أوزولد سزيميريني، وباستعماله مقياس أقل دقة، فقد أضاف دزينة أخرى من الكلمات؛ كما وأنه ليس هناك تقصير في القيام بمحاولات أخرى[٥]. تحتاج بعض هذه المواد تمحيصاً دقيقاً، ولكن يجب أن لا تُستَبعد الاكتشافات الإضافية أيضاً. إن هذه الكمية موجودة بالتأكيد؛ وهناك وجود واضح لكلمات سامية عملت اللغة الإغريقية على استعارتها.

ومن الأمور الغريبة أن الهواة المتشوقين لإيجاد اكتشافات جديدة وُصِموا بتهورهم وبتوقعاتهم المندفعة في هذا الحقل ؛ وفي حين أن الأحكام السلبية للنقاد قد تمتعت بميزة الحذر الظاهري وطريقة البحث الصارمة. وبإمكان علماء اللغة أن يتقيدوا بالأنظمة الثابتة لتطور الأصوات ضمن نظام مغلق ؛ أما الاستعارات فغالباً ما تُستَوحى من التشابهات في الأصوات التي يمكن أن تأتي عن طريق الصدفة. ولكن وبالتحديد فإن مناهج البحث هي المشكلة ؛ ترفض اللغة الإغريقية، وخاصة الإغريقية الأدبية التي نعرفها، وبشكل مطلق، استعمال الكلمات الأجنبية غير المكيّفة معها ؛ ولكنها تقبل هذه الكلمات بعد استيعابها شكلاً وصوتاً وتصريفاً بشكل تام. ونتيجة لذلك ليس هناك منهجاً علمياً لاكتشاف الكلمات المستعارة ؛ فهذه الكلمات تبدأ بالتقليد ومن ثم تختبئ حتى تُكَيّف نفسها مع جذور و نهايات الكلمات في اللغة الإغريقية الأم. وعلى العموم يمكن وضع أساس الكلمات المستعارة وبشكل مؤكد وذلك على أساس التوثيق المفصل من كلا الجانبين[٦] فقط. فكلمة hammock المشتقة من لغة أمريكية هندية أصبحت في الألمانية Hangematte، أي الفراش المعلق، وهذه الكلمة تبدو أصلية بشكل تام. ولكن يستطيع المرء مع نظرة ثانية أو ثالثة أن يتبين أنه، في الحقيقة، ليوجد فراش يمكن أن يتعلق. وهكذا لعب الاشتقاق الشعبي دوراً في التحول حيث يصبح من غير المكن تثبيت قواعد تطور الأصوات. ونادرا ما يكون توافق المعنى تاماً ؛ هذا وإن عدم الفهم الجزئي قد يحدث في كل زمان. وهكذا وفيما يخص القرن الثامن قبل الميلاد، يبدو الوضع باعثاً لليأس ؛ فالتوثيق الإغريقي منقطع و غالباً ما تحدده حصراً لغة الملحمة الإغريقية العالية التخصص. هذا وقد تم التعرف على اللغات المجاورة من آرامية و فينيقية من خلال كتابات جاءت عن طريق الصدفة بشكل رئيسي. أما باقي التوثيق فهو مفقود. ولإعطاء حكم وجداني، فإن البراءة بسبب نقص الدليل ستكون هي النتيجة مرات ومرات. ومع ذلك فأن نتيجة التبسيط، التي تم الوصول إليها بهذه الطريقة يجب أن تكون زائفة بشكل مطلق. وكما ستُبَيّن الاعتبارات العامة لفكرة الاحتمالات، فإن العالم السفلي للكلمات المستعارة لا يزال موجوداً ومُمَوهاً ولكنه مؤثر.

بإمكاننا محاولة الدخول إلى ما وراء ألعاب القافية والسجع الخارجي وذلك من خـلال الأخـذ بعين الاعتبار العلاقات الضرورية إمـا بين الاسـم والشيء المجرد والمهارات، أو العلاقة بين مجموعة من المصطلحات التي تنتمي إلى بعضها بعضاً. الإضافة إلى لذلك، فإن الوحدات الصوتية الخاصة جداً وبشكل خاص متعددة المقاطع وبنية المعنى الخاصة إنما هي مؤشر على النقل الثقافي حتى ولو لم نستطع إيجاد مزيد السياق، وذلك لأن احتمالية الصدفة المتجانسة تصبح صغيرة أكثر فأكثر.

لو نظرنا إلى قائمة الكلمات السامية المُستعارة المُقَرُّ بها في اللغة الإغريقية، فسيظهر لنا أنموذج آخر ألا وهو أن أصول المصطلحات السامية بعينها في التجارة و تجارة البضائع قد تمّ الإقرار بصحتها بكل تأكيد[٧]. أما ما يُشَك به فهي الفكرة التي سادت أحياناً عن الفعاليات "اليهودية النموذجية". أما ما بقي مطموساً فهي مناطق المهن والحروب و الثقافة المكتوبة؛ وعلى الرغم من أن هذه قد جاءت في ظروف تاريخية، فمن المحتمل أن تكون أقل أهمية.

إنَّ قائمة البضائع التي تتم المتاجرة بها التي تحمل أسماءً ساميةً لمذهلةٌ حقاً[٨]. تشكل كلمتا Chrysos أي ذهب و Chiton أي ثوب (هذه مرتبطة بكلمة قطن) استعارات هامة؛ فهما دليلان موجودان مسبقاً في وثائق الخط ب الميثيني؛ وإنهما لتقدمان برهاناً على حركة التجارة في العصر البرونزي. و بطريقة مماثلة فقد اخترقت أسماء أنواع أخرى من الخامات اللغة الإغريقية مثل sindon و othone و bussos. وطبيعي أن تدخل أشياء تخصص بها العرب مثل libanos و myrra أي البخور و العود، وبهارات أخرى مثل nardos و kasia و kannabi و kinnamomon ومعادن مثل naphtha و nitron ونباتات مثل krokos و sasaman أي الزعفران والياسمين. إن تعبير Lipa aleiphestthai يعني "أن يدهن المرء نفسه جيداً بالزيت" يمكن أن يتماشى و بسهولة مع nitron[٩]. وإن الكلمة الآكادية للدقيق الناعم المجروش هي samidu قد أصبحت في الإغريقية semidalis وهي ما تزال قيد الاستعمال في الإغريقية الحديثة[١٠]. بالإضافة إلى ذلك فهناك أسماء حاويات ومراكب مثل Kados و Sipye. وهناك وكلمة نادرة وهي lekane والتي تتوافق مع laqna في الآرامية. ومن هنا فإن الجذر

الشائع للكلمة قد أنتج شبح نهاية الكلمة في الإغريقية وهو ane[١١] والذي هو قيد الاستعمال في الإغريقية حالياً. إذا كانت كلمة alabastron تنتمي إلى الكلمة الأكادية alagmeshu والكلمة العبرية algabish فإن التوافق هنا جزئي. أما كلمة smaragdas أي زمرد فهي barraqtu في الأكادية وpa-ra-ku في الميسينية و bar qa في الآرامية و marakatam في السنسكريتية. يبدو أنه من غير المجدي محاولة تتبع ممر الكلمة عبر البازار الشرقي[١٢]. و يبدو أن الأوضح من ذلك موجود في كلمة kalche المستخدمة لشكل الأرجوان، التي تشير إلى المهنة بالإضافة إلى التجارة[١٣]. وبالمقارنة، فإن kuanos، وهي مادة زرقاء تُستعمل في التلوين، ترجع بأصلها إلى الحثية kuwanna[١٤]. هذا و يمكن إظهار مدى تعقيد العلاقات المتداخلة من خلال عرض حالة كلمة kaunakas أي ثوب صوفي. إن أصل الكلمة فارسي ومنها انتقلت إلى الأكاديين وكذلك إلى الإغريق حيث أن رنين الكلمة nakos أي جلد الغنم يمكن أن يكون قد لعب دوراً[١٥].

نجد من خلال نشاطات التجار أنه جاء بعد الكلمة الشائعة gaulos أي سفينة، كلمات لا يمكن استبدالها أيضاً مثل sakko أي كيس، و makellon[١٦] أي سوق؛ والأهم من ذلك كله كلمة وحدة الوزن التي سبق ذكرها وهي الـ منا (mina) وهذه الكلمة هي بالأكادية mana و بالإغريقية ,mna mnea[١٧]. و إن مصطلح كلمة دفعة مقدمة أو سلفة هو arrabon لا يبدو أقل أهمية حيث تم تأكيده الآن من خلال رسالة تجارية (SEG 38, 1036) من القرن الخامس. لقد أصبحت كلمة الـ mina واحدة من أكثر الأسماء الإغريقية شائعة الاستعمال للوزن والعمله، وذلك دون أن تفقد طابعها الأصلي الذي هو من بلاد الرافدين. إننا نجد هنا وهنا فقط، وفي الفترة التاريخية القديمة، أن الإغريق قد تبنوا النظام البابلي الذي يعتمد على الرقم ٦٠ ؛ حيث أن ستين minas تساوي تالنت واحد talant. إن هذا المصطلح لوحدة القياس الأكبر وهو التالنت (talanton) ذو أصل إغريقي قديم وهو في الحقيقة اسم هندو - أوروبي. ولقد تم إثبات وجود هذا المصطلح ولو بطريقة غير مباشرة عند الميثينين. ومع ذلك فلا يوجد أثر لوحدة الوزن أو القياس mina ولا للنظام الستيني في أنظمة الوزن

والقياس الميسينية المعروفة. وهكذا فمن الممكن أن نكون على ثقة بأننا نتعامل في هذه الحالة مع استعارة حدثت بعد الميثينين، على طريق التجارة من كاركميش على الفرات إلى شمال سورية حتى اللوويين وصولاً إلى الإغريق .

يُفترض أن تكون العلاقات قد وصلت إلى أبعد مما تم إثباته. فالأهم من ذلك هو أن mina كانت وحدة وزن تُستعمل لوزن الفضة ؛ فقد كانت هناك سبائك فضية أصلها من زينيرلي، أما الـ minas فمن الواضح أنه كان لها وزن موحد و تحمل اسم الملك باراكيب اسماعيل زينسيرلي (٧٣٢ - ٧٥٠) محفوراً عليها[١٨]. ومن الجدير ملاحظته أن هذه السبائك قد جاءت سابقة لصك النقود التي بدأت تستعمل بعد قرن تقريباً. إن كلمة Harasu تعني في الأكادية حفر أو نقش أما في الإغريقية فهي charaxai[١٩]. وهذه الكلمة أصبحت فيما بعد مصطلح صك النقود الإغريقية ؛ مع أنه في هذه الحالة لم تدل على نقود حقيقية، وإنما قوالب صب النقود وتسمى الآن charakter. يبدو أن المصطلح scratcher يرجع إلى الممارسات التي سبقت صك النقود، وقد ظهرت هذه الممارسة بشكل جلي في وحدات القياس والنقود في زينسيرلي. هل هذه استعارة أم صدفة؟ لقد استعمل الأكاديون نفس الجذر للدلالة على الخنادق المحميّة بسياج harisu، في حين أن جدار السياج أو حتى الأسياج الفردية تُسمى في الإغريقية Charax. ومن المذهل حقاً استعمال نفس الجذر مرتين في منطقتين غير متجاورتين طبيعياً بالمعنى وفي لغتين مختلفتين. إنه لمن المجدي إضافة ملاحظة أخرى هنا حيث يبدو ولحد ما أن الاستعمال التوزيعي لحرف الجر الإغريقي ana في علاقته مع الأعداد، فمثلاً ana dyo "كل اثنين"، قد نُزع عن المعنى الأصلي لهذا الحرف، أي "للأعلى" ولكنه يتوافق تماماً مع حرف الجر الأكادي ana[٢٠]. هل هذا نوع من العامية السورية في التجارة التي تشبه استعمال الحرف a الفرنسي بطريقة مشابهة في الحساب الألماني؟

وبالعودة إلى ما هو مؤكد ومعروف على وجه العموم، تبدو كلمة kanon على أنها أوضح مثال عن الاستعارة. وبالطبع فإن المعنى العام لكلمة عصا أو قضيب هو Canna ؛ وهي كلمة لا تزال موجودة في عالم البحر الأبيض المتوسط. أما الاستعمال التخصصي لهذا

المصطلح بمعنى قضيب القياس، والذي هو في الأكادية qan mindati وفي العبرية q'neh hammiddah، فإنه أقل طبيعية؛ ولكن ما هو مؤكد حتماً هو أنه لن يَفترض أحد أن الأغريق جاءوا على معنى "قضبان" من عندهم كلياً(٢١). وعلى أية حال فإن ظهور المصطلح في الإغريقية يعني أن هذه الأداة الأساسية وأن مفهوم تشييد البناء قد تم استيرادهما. وبالإضافة إلى ذلك فهناك المصطلحات titanos أي كلس(٢٢) و gypso أي جبصين(٢٣)؛ والأهم من ذلك فإنه يبدو أنه حتى كلمة القرميد الفخاري plinthos قد جاءت من الأكادية libintu أو libintu(٢٤). وهكذا فإن المصطلحات العمرانية الأساسية لبلاد الرافدين قد وجدت طريقها إلى بلاد الإغريق. وبنفس الطريقة التي تَعلم بها الألمان بناء الجدار الصلب من الرومان حيث أن كلمة Mauer مشتقة من اللاتينية murus مقارنة بعازل فضفاض وكلمة Wand أي مصنوع من العُصِيّ، فقد تعلم الاغريق فن بناء الجدران ليكون من القرميد والكلس والجبصين من الحِرَفيين الشرقيين؛ حتى أن كلمة فأس axine تتصادف مع الأكادية hassinnu(٢٥)، وأن كلمة كشك وثكنات وخيمة التي كان لها مسيرة لامعة، وإن كلمة skana/skeene التي جاءت منها كلمة مشهد هي على الأغلب الكلمة maskanu الآرامية - السورية(٢٦) وهي من الجذر الأكثر شيوعاً وهو sakanu أي "ينصب". أما ما يبقى بدون جواب فهو هل جاءت الكلمة في مجال المهنة أم الجيش؟ يشكل التعبير المُمَيِّز للحرفيين "أبناء الصنعة" عنصراً عاماً آخر(٢٧). ومن المحتمل أن تكون الكلمة الرنانة الفخمة cheironax أي الحرفي، والتي تعني حرفياً "سيد الأيدي"، قد تم استعارتها بشكل غير مباشر لكونها مترجمة من اللغة الحثيية(٢٨)، وكذلك الأمر بالنسبة لاسم solos بمعنى سبيكة معدنية الذي يُشير باتجاه مشابه إلى المملكة الحثيية الثانية في صقليا(٢٩).

وهكذا في عالم الحرفة، تظهر صورة حتى من البيانات اللغوية والتي تتفق تماماً مع التدفق الموثق تاريخياً للمهارات و المنتجات الشرقية في القرن الثامن. أما بالنسبة لتأثير علم التصوير الشرقي، فيجب على المرء أن يضع في ذهنه أنَّ كلمة الأسد - lis(30) - هي ليست الكلمة الوحيدة التي تحمل اسماً سامياً فحسب، و لكن كلمة الثور - tauros - هي

الأخرى تحمل أيضاً تشابهاً و اضحاً للغة الساميّة. ومازال مثال libitu - plinthos يُبيّن كيف أن النقل، بل بالأحرى التخريب، يمكن أن يصيب الكلمات المستعارة. إن ما يجعل الاستعارة[٣١] قابلة للتصديق هو الشيء وليس التوافق الصوتي، ويبقى الكثير في المنطقة الرمادية غير المؤكد صحتها، وخاصة أن المفردات التقنية لبدايات الحِرَفيين التي عرفناها معرفة جزئية حتى في اللغة الإغريقية .

وهذا نفسه ينطبق على المنطقة الأخرى التي شهدت علاقات مُطوّلة ووثيقة؛ إنه مجال الجيش والمرتزقة. فهناك عدد من المقترحات المتعلقة برنين الكلمة بالنسبة للمفردات المتعلقة بهذا الموضوع، ولكن لم تحظَ آية كلمة من هذه الكلمات المُفتَرض آن تكون مُستعارة بالاعتراف العام. وهكذا يستطيع المرء أن يُسمي كلمة سيف معكوف وحيد الحد harpe بجانب السيف الآرامي harba[٣٢]، أو ربما يعطي اسم skylon لسلاح المنهوب أو المسلوب، ويعطي اسم sylan للنهب[٣٣]، أو يعطي اسم macha للمعركة، ويعطي اسم machessasthai "يقاتل" الذي يتوافق مع الكلمة السامية العامة "يضرب"، وهذه الكلمة تتوافق مع الكلمة الأكادية mahasu ومع الكلمة الآرامية maha التي تعني معركة. كما ويمكن أن يدل تشكيل الجذر غير النظامي، من وجهة نظر الاغريق، على التأثيرات الخارجية[٣٤]. وكذلك يمكن تصنيف كلمة بكاء الحرب الإغريقية alala مع ما تتوافق معه في الأكادية وهي كلمة alala التي تعني بكاء و التي تتوافق أخيراً حتى مع كلمة هليلولا[٣٥]. تُقابَل هذه الاحتمالات الجدية بالسخرية بشكل عام؛ إذ أنه من غير المقبول بالنسبة للكثير التفكير بأن المقاتلين الهيلينين كانوا معتمدين على الأنموذج السامي الأولي حتى في لغتهم. أما من وجهة النظر التاريخية، فإن التجّيش عند الآشوريين سبق الإغريق. وأما ما يخص التكنولوجيا وخاصة دروع أسلحة المشاة، فإن تأثير الشرق كان واضحاً[٣٦].

وكما هو متوقع، فإن البحث عن استعارات شرقية في أسماء من الاسطورة الإغريقية يقف، كما هو متوقع، على أرضية خاصة غير ثابتة[٣٧]. كما ويجب توخي الحذر كل الحذر بخصوص المصطلحات العلمية المتعلقة بممارسة الطقوس الدينية. هذا وسيشير

الفصل الثاني من هذا الكتاب إلى امكانية الاستعارات في هذا المضمار على أنها أشياء ممكنة مُقترحة ذلك من أجل التوضيح كما كانت في السابق حيث أنه لا يمكن استخدامها كحجج مستقلة[٣٨]. وتبقى العلاقات غير واضحة بين كلمات مثل الكلمة الإغريقية pallake أي خليله ومثيلتها العبرية pilagas و الكلمة الآرامية palaqta[٣٩]. وعلى أية حال، فإن هذا النوع من التبسيط الذي يرفض كل العلاقات غير الواضحة مع الساميين يُبقي كل ما هو بعيد الاحتمال فرضية ممكنة على وجه العموم.

الفصل الثاني

"متنبئ أم مداوي"
السحر و الطب من الشرق إلى الغرب
"A SEER OR A HEALER"
Magic and Medicine from East to West

"محترفو المقدس": الحركة و بُنية العائلة

إنَّ أول من جاء هومر على تعدادهم كمهاجرين "حرفيين"، أي الأفراد الذين يرغب المجتمع في كسبهم، هم المتنبئون والأطباء. إنهم مختصون من نوع معين وعندهم التقنية - techne - التي لا يستطيع أن يتقنها أي شخص آخر. لقد ارتبط ظهور المتنبئين والأطباء بشكل وثيق بالفترة التي سبقت الحقبة "الأبوقراطية" على الأقل. أما التغيير فقد تم توثيقه في رسالة نُسِبت إلى أبوقراط وعنوانها رسالة عن *الأمراض المقدسة* في القرن الخامس؛ إن هذه الرسالة تزدري المداوي المُطَهر باسم الطبيعة. وقبل تلك الوقفة في رسالة أبوقراط، كان من الممكن للمتنبئ و المداوى أن يكونا شيئاً واحد وذلك لأن الدخول في الطقوس الدينية والتنجيم كانا يطغيان على مفهوم الحياة، وهذا ما تشير إليه الكلمات[1] telestikos kai mantikos bios. ويجب أن لا يحجب التحامل على الدجالين، في أيامنا هذه، أهمية المداواة التي تعتمد على الطقوس و الدين في المجتمعات القديمة. وفي أيامنا هذه، فمن الصعوبة بمكان الجدل أنه في حالات محددة، يمكن تحقيق نجاح مذهل بمثل تلك الوسائل. إن المتنبئين يتمتعون بعمل مرموق و ذلك من خلال استعمالهم لأساليب متنوعة.

تُعدّ جملة "الذي يجعل المقدس مهنته[techne]" وصفاً تذكارياً موجوداً في ورق البردي الديرفيني للناس المتخصصين في الطقوس الدينية الخاصة. و بنزعة مماثلة، يشير سترابو إلى المهن الدايونيسية و الغموضية "؛ و يشير كذلك إلى الشخص الجدلي الأبوقراطي على أنه تقني أكثر من كونه ميكانيكي[٢]. ولكن حتى هذا المؤلف يعترف بأن المتنبئين و المداوين المهاجرين يحتلون مكاناً كحملة لبعض أنواع المعرفة. وفي الحقيقة كان يجري البحث عن الشخصيات من الملهمين المختصين و الناجحين كما يمكن أن يحدث اليوم. و قد كان بمقدور هؤلاء المختصين أن يتجاوزوا الحدود بسهولة أكثر من الحرفيين الآخرين ذوي المهارات الأبسط. ولما كان هؤلاء الملهمون المهاجرون حملة متنقلين لمعرفة عبر الثقافات، فإنهم يستحقون عناية خاصة للنظر إليهم كأدوات اتصال ثقافية[٣]. وفي الحقيقة إنهم يمثلون النخبة المثقفة في عصرهم، وكانوا يتمتعون بفرصة الحصول على مكانة عالمية.

هناك دليل على حركية المتنبئ الذي يحسن السيطرة على السحر في الشرق القديم. فقد استدعى ملك موآب العراف بيليم من الفرات ليأتي إليه ويلعن إسرائيل؛ ولكن روح الإله، التي جاءت إلى المتنبئ، جعلته يتلفظ بالمباركة بدلاً من اللعنة[٤]. وفي مراسلات تل العمارنة، طلب ملك أوغاريت وملك الحيثيين أن يُؤتى إليه بكل من المتنبئ و الطبيب؛ أما أحد ملوك آلاسيا في قبرص فقد كان بحاجة إلى "صقر - عَرّاف"، أي طير مُنجم من مصر[٥]. وطلب ملك مواتاليس، ملك هاتسا، مُحضّر أرواح من بابل[٦]. أما في المناطق الأكثر هامشية حيث تكون سلطة الملوك ضعيفة، فكانت استقلالية المتنبئ تتعزز وفقاً لذلك حيث كان بإمكانه أن يسافر بحرية وبمبادرة شخصية كما هو مبّين في كل من بلاد الإغريق وإسرائيل[٧]. وكما كانت عليه الحال مع الحرفيين المحليين، فقد تطورت المغامرة الحرة في العالم الإغريقي بشكل خاص. وتُظْهِرُ حالة تيسامينوس المكانة القوية التي كان يحتلها المتنبئ في المدينة فقد ادعى أنه ينحدر من المتنبئ الأسطوري ميلامبس، واستطاع أن يفرض شروطه على إسبارطة مخالفاً لعادة الأجداد؛ وأخيراً اِعتُبر هو "المنتصر" في معركة بلاتاي التي حدثت في العام (٤٧٩) قبل الميلاد[٨]. وبالمقارنة بذلك، تحدث أفلاطون بنبرة احتقار عن أولئك

"المتسولين - القساوسة والمتنبئين" الذين يقدمون خدماتهم "على أبواب الأغنياء". وعلى الرغم من ذلك كله، فقد بيَّن أنهم كانوا قادرين على إقناع " مدن بأكملها.[٩]" وفي حوالي العام ٦٠٠ قبل الميلاد، استدعت مدينة أثينا المتنبئ الكريتي إيبيمينديس لتطهير المدينة من التدنيس الذي ألحقه السايلونين بالمقدسات[١٠]. و بطريقة مشابهة وبعد العام ٤٦٦، استدعت إسبارطة المُرتَزَقة من فيجاليا لأن الموت المشؤوم لبوسانيس قد لوث مقاطعات أثينا[١١]. وقبل ذلك وفي حوالي العام ٦٧٠، أنقذ ثاليتاس الكورتيني إسبارطة من الطاعون[١٢]؛ وقيل لنا أن أستاذه أونوماكريتوس اللوكراني قد تجول حتى وصل إلى كريت و أنه أقام هناك معتمداً على فنه السحري[١٣]؛ وقد إستُعمل المصطلح epidemia للإقامة المؤقتة كما استعمل بشكل نمطي ليدل على المهاجرين الأطباء كما وأنه ينطبق على المتنبئين. ووفقاً لأفلاطون فقد جاءت ديوتيما إلى أثينا من مانتينا و"استطاعت تأخير مجيء الطاعون لمدة عشر سنوات من أجل أولئك الذين قدموا الضحايا بالطريقة التي أمرت بها[١٤]". أما قصيدة تطهير إمبيدوكلس فقد أعطت بُعداً وجودياً أساسياً لحياة المهاجر المتنبئ: "أُبعِدَ عن الآلهة وتاه" هكذا كان وضع إمبيدوكلس، ولهذا السبب كان باستطاعته أن يظهر كإله[١٥].

كان على كل من يريد أن يجعل المقدس و التنبؤ مسيرة حياته، أن يفعل ذلك بمسؤوليته ومغامرته الخاصة. لم يكن هناك بيوت للكهنة، كما لم تكن هناك منازل دينية. ومع أن هؤلاء الناس كانوا يتمتعون بمكانة خاصة أقرت بها التقاليد، فإنهم ادعوا أيضاً أنهم يعتمدون على نسب ما لمذهب ما أو أسلوب ما حيث أن لكل من هؤلاء المهاجرين الملهمين "والده"، سواء أكان هو والده الطبيعي أو أستاذه والذي جعله ابنه من خلال المهنة، غالباً ما تبناه بشكل رسمي. وإن أشهر هؤلاء هم الميلامبوديديون الذي ينتسب إليه تيسامينوس[١٦]. ولم يكن الإياميدي الأولبي والكليتيادي، اللذان هما على علاقة بأولئك بالمتنبئين، أقل فخراً بأجدادهم حيث استمرت فعالياتهم لقرون من الزمن. وكانت عائلة التيلميسيانين في كاريا عائلة مشعوذة أيضاً (genos)[١٧]. أما نجاح عائلات القساوسة في إليسس فقد استمرت لفترة طويلة، وكذلك الأمر بالنسبة للإيمولبيدي والكيريكس الذين قاموا بأداء مهامهم

بشكل رسمي لحوالي ألف عام واستمروا بذلك إلى أن جاء الإمبراطور المسيحي ومنع الأعمال السرية بشكل نهائي[١٨]. وكان بإمكان الفرد من العائلة أن يتجه للسفر ويصبح ناجحاً في أجزاء أجنبية كمختص في الأمور المقدسة وهذا ما فعله تيموثيس مع بطليموس الأول في الإسكندرية[١٩]. ولكننا نشاهد خطوطاً عائلية تتطور حتى خارج القبائل التي وطدت نفسها حيث يزودنا كلام محاكمة إيجينيتكوس الإسوكراتيسي[٢٠] ببعض التفاصيل. أما المتنبئ الناجح بوليمينيتوس، "الممدوح في الحرب"، هذا الاسم الذي له دلالته فلم يكن له ولد لذلك اختار ثراسيلوس ليكون خليفته وأوصى له بفنه و"كتبه" ونقوده. استفاد ثراسيلوس من الفن وأصبح مرموقاً جداً وجمع ثروة حتى أن أولاده من زوجات مختلفة أخذوا يتقاضون على هذه الثروة بعد موته لفترة طويلة. ولقد تزوج ثراسيلوس من عائلة نبيلة من جزيرة سيفنوس وكان من الواضح أن هذه الخطوة قد أدت إلى نهاية خط تراثه في التنبؤ. ولكن من الممكن لفن كهذا أن تُنْفَخَ فيه الروح عند الضرورة: فبالنسبة لأم الخطيب إيسكنس فقد صورها ديموسينيس، وهو ألد أعدائه، بشكل كاريكتري على أنها قديسة على شكل ساحرات سريات غامضات. و وفقاً لإحدى الكتابات فإن والدة إيسكنس تنحدر من عائلة من المتنبيئن الذين يسيرون وفقاً لتقاليد أمفيياروس حيث كان كلٌ من الأب والأخوة يمارسون التنجيم. ومن الواضح أنها فعلت كل ما تستطيع فعله لتساعد العائلة مادياً وذلك من خلال "مهنتها"[٢١] الخاصة. وفي حوالي العام ٢١٠ قبل الميلاد، أصدر الملك بطليموس فيلوباتور أمالغيب أنى بموجبه كل أولئك الذين يمارسون الأعمال السرية الديونيسية في مصر ليتم تسجيلهم في الإسكندرية ويصرحوا "ممن أخذوا الأشياء المقدسة حتى قبل ثلاثة أجيال."[٢٢] وهكذا فإننا نرى أنه لم يكن على المرء الذي يمارس مهنة معرفة الغيب أن يُضفي على نفسه شرعية بإعطاء اسم أستاذه المباشر فقط، بل كان عليه أن يَعرف من هو جده المباشر و أجداده الروحيين. و يمكن للمرء أن يقارن بنفسه هذه الحقيقة وهي أن مدينة ماكينسيا في الميندر استدعت ثلاث نساء عرافات من مدينة طيبة اليونانية من عائلة إينو لِيُنَظِّمن المعابد الجديدة لديونيسس[٢٣]، ووفقاً لهذه الأسطورة فإن النساء الثلاثة هنَّ اللواتي كن يعتنين بديونيسس.

تظهر المتطلبات التي تقول بأن المعرفة السرية يجب أن تنتقل إلى الأولاد الحقيقين فقط في الكتابات الكيميائية وفي أوراق البردي السحرية[٢٤]. وعلى أية حال فإن هذا الأمر قد تم تطبيقه مسبقاً على أوائل منظمات الأطباء الإغريق ؛ وإن أشهر هذه المنظمات هي "عائلة" الإيسكيليبيادسين[٢٥]، التي قلما كانت عائلة فريدة من نوعها. هذا ويحتوي قَسَمْ أبوقراط المشهور على التزامات من جانب الطالب وإن هذه الالتزامات تعادل التَبَنّي الحقيقي[٢٦]. وإن القوانين الأبوقراطية التي تجعل من نقل المعرفة مرحلة تمهيدية للدخول إلى عالم الغموض ليست أقل أهمية ؛ فالأشياء المقدسة يجب أن تُعرض على أناس مقدسين ويجب أن لا يُسْمَحَ لعامة الناس بأشياء كهذه حتى يجتازوا المرحلة التمهيدية للدخول إلى طقوس المعرفة."[٢٧]

وبوجه الدقة، فإنه بإمكاننا أن نجد في الوثائق المسمارية هذه الصلة بين المهارات المقدسة وتقاليد العائلة والأمر القضائي بخصوص هذه الممارسات السرية حيث تحتوي هذه الوثائق على معلومات كثيرة عن عدة أنواع من المتنبئين وممارسي السحر. وحتى في المهن العادية، فإن الابن يأخذ فن المهنة عن والده ولذلك يُسمى المهني الحقيقي "ابن سيد الحرفة" (mar ummani) ؛ وقد جعل كوديكس حامورابي تعلم المهنة تبنياً حقيقياً[٢٨]. وقد وُجد على إناء التيسكيويز، الذي تم العثور عليه في إيطاليا، علامة لفنان فينيقي على الشكل التالي: "أبناء سباكين المعادن"[٢٩]. وبنفس الطريقة فإن المتنبئ الحقيقي هو "ابن المتنبئ". ويُقدم المتنبئ نفسه في تعويذته على أنه "الشخص العارف وابن سيد المهنة[٣٠]". وتنص الوصفة لعادات الحكمة الغامضة في نصوص التعويذات على التالي: "تكمن أسرار فن الغيب asipu-art في أن العارف بالأسرار يجب أن يُري غير العارف بها؛ لأن الذي لا يعرفهما لا يراهما؛ اجعل ولدك الذي تحبه يلفظ اسم الآلهة أشالوهي و الآلهة نينورتا، واجعله يرى". هذه هي الوصفة من تراث الحكمة المصطفاة في نصوص التعويذة[٣١]، أو بكلمات أخرى: "فإن الحكيم منهم يجعل ولده يؤدي قسماً، ثم يجعله يتعلم"[٣٢] ؛ وهكذا فإن الممارسة الخاصة بتأدية القسم للتأكد بأن المعرفة ستبقى ضمن العائلة كانت شائعة عند السحرة البابليين وامتدت بعد ذلك

إلى الأبوقراطيين. ويخبرنا ديودورس بأن الابن كان يكتسب من أبيه سر فن التنجيم بشكل منتظم عند الكلدانيين[٣٣].

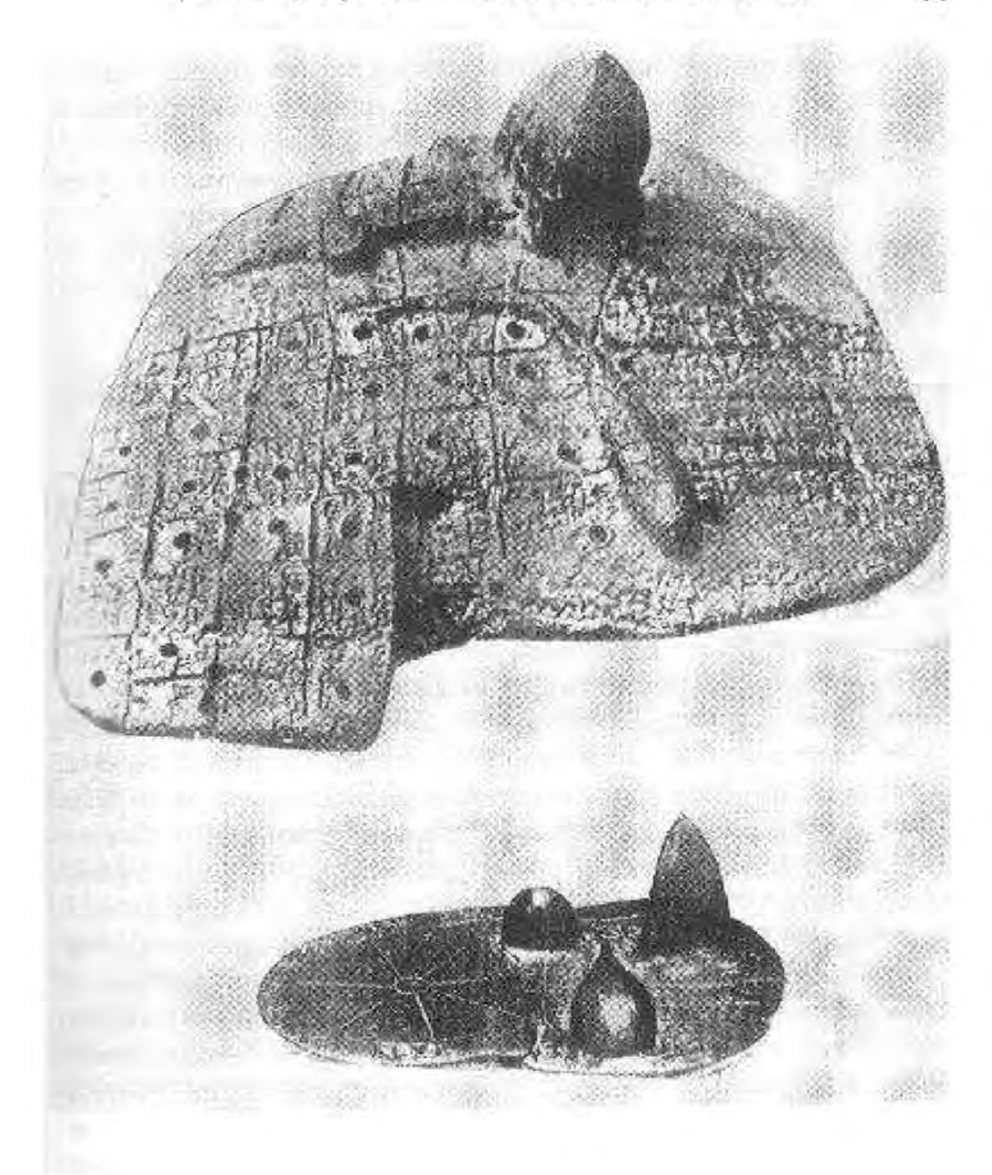
تم العثور في الغرب على مهنة مشابهة لما سبق ذكره حيث يتم في هذه المهنة المحافظة على خط الأب/ الابن وذلك بإعطائه اهتماماً خاصاً حتى عندما تنتشر في مناطق أجنبية؛ وقد كان هذا الحرص جزءاً من نجاح هذه المهنة التي كانت تسمى الشعوذة الأتروسانية[٣٤]. لقد تُرك هذا الفن في روما إلى اختصاصيين من إترووريا المجاورة بشكل دائم. وقد عبّر تاسيتس عن ذلك بوضوح مُبيّناً أن العائلات الأتروسكانية النبيلة احتفظت بهذه المعرفة لنفسها وتناقلتها ضمن العائلة فقط. ولقد سبق لسيسيرو وأن قَبِلَ هذه الحقيقة من دون جدل[٣٥]. إنَّ مما لا يمكن أن يَقبل الشك أبداً هو أن هذه الممارسة، حتى في حال غياب التوثيق، تَرجع إلى الفترة العظمى في إيترووريا؛ أي أنها ترجع إلى فترة التاريخ القديم. ووفقاً للمؤرخين الرومان، فقد تم رسمياً السماح بممارسة السحر حتى في عصر الملوك. ويخبرنا المؤرخون الرومان كيف أن آتوس تافيوس قد أخذ الحرفة من الأتروسكانيين[٣٦]. وهذا يعيدنا في النهاية إلى فترة تأثير الشرق في إترووريا.

إن الممارسة التي تستند إلى الأسرة يمكن أن توجد في أماكن وثقافات عدة من دون حصول أي اتصال بينها أو إتكال على بعضها. فلقد وصلت أخبار مشابهه عن روابط أسرية ضمن "العائلة" للقساوسة المصريين والسحرة الإيرانيين؛ كما ويمكن أن تكون هذه الروابط موجودة في مناطق أخرى[٣٧]. ومع ذلك فهنالك خاصية لغوية تشير إلى علاقة أضيق بين الاستعمال السامي و الاستعمال الإغريقي حيث يظهر عند الأكاديين و الفينيقيين و العبرانيين من ناحية، وعند الإغريق من ناحية أخرى عبارة "ابن الـ....." للإشارة إلى فرقة مجتمعة[٣٨]: فهناك "أبناء آسكيليبيس"، ولكن هناك أيضاً عند أفلاطون[٣٩] "أبناء الرسامين". أما عبارة "أبناء الفلاسفة" فقد أصبحت شائعة، ولكنها أصبحت تدل فيما يعد على السخرية لحد ما. إن التوافق بين المصطلحات التعبيرية بين الساميين و الإغريق ليس أمراً عفوياً بل أساسياً ويمكن قياسه بالحقيقة، وهي أن عبارة مثل عبارة "أبناء إسرائيل" ما تزال مُعتَرَفاً على ساميتِها.

وصحيح أننا نجد تعبير"أبناء آكين" عند هومر أيضاً؛ ونتيجة لذلك فإننا نجد أيضاً "أبناء ليديان" ومصطلحات مشابهة عند هيرودتس ومن جاء بعده للدلالة على الأمم. إن هذا التعبير مماثل للممارسات الشرقية[٤٠]. ولقد استعار المسيحيون الغموضيون تعبيراً جديداً متوافقاً مع الطرف السامي[٤١]. ليس لدينا أدله كثيرة مباشرة على الفترات الأولى، ولكن الوضع العام يدعم فرضية النقل الثقافي حتى في ذلك الزمان.

فحص الكبد

تُظْهِرُ طريقة الأتروسكانيين التي تستمد نذر الشؤم بشكل ملحوظ من فحص الكبد التوافق الوثيق لشكل التنبؤ الذي تطور في بلاد الرافدين والذي يمكن شرحه بأفضل الطرق على أنه انتقال "المدرسة" من بابل إلى إتروريا؛ ولقد توطد هذا الشكل من التنبؤ منذ أن تم فك ترميز اللغة المسمارية[١]." وعلى أية حال، فإنه نادراً ما تم مناقشة هذا التوافق ضمن إطار تبادل الثقافات العامة. وفي الواقع هناك مشاكل خاصة للمقارنة حيث أن هناك الوفرة الوافرة من المواد الموجودة في المسمارية، ولكن الكثير من هذه المواد ما تزال بحاجة للنشر النهائي[٢]. ومن ناحية أخرى، ضاعت المواد الأتروسكانية التي يمكن إعادة بنائها من قطع صغيرة فقط من النصوص اللاتينية والإغريقية. وقد أصبح التوافق بين فحص الكبد الأتروسكاني والآشوري واضحاً حالما تم الكشف عن الكبد الأتروسكاني البرونزي في بياسينزا[٣]" وتمت مقارنته بالشكل الفخاري للكبد الآشوري في المتحف البريطاني (الشكل رقم ٣)[٤]. ونتيجة لذلك فقد.



الشكل رقم (٣). من الأعلى شكل للكبد من الفخار عليه كتابة مسمارية من بلاد الرافدين من القرن الثامن قبل الميلاد . في الأسفل شكل من البرونز عليه نقوش أتروسكانية من بياسيترا من القرن الثالث قبل الميلاد .

ظهرت أمثلة أخرى. إن العادة القديمة جداً لذبح الحيوانات تحمل معها تفاصيل لا يمكن رؤيتها أو تصويرها حيث أن الكبد على وجه التحديد وأشكاله المعقدة والمتغيرة تدفعنا للقيام بمحاولات لتفسير عملية التنبؤ. ولهذا السبب فقد تم الشك مرة أخرى بالعلاقة المباشرة بين المعرفة الشرقية والأتروسكانية[٥]. وهكذا فإن بناء نظام خاص لذبح الغنم، ورسم توضيحات لأشكال كبد الغنم سواء من الفخار أو من المعدن ووضع كتابات لهذه الأشكال، وذلك بهدف تقديم شرح عنها، لهو نظام خاص موجود على طول الممر من الفرات عبر سورية وقبرص إلى إتروريا على وجه الدقة. وإن ما يمكن تبيانه هنا هو أن كلاً من الشكل الآشوري والشكل الأتروسكاني لا ينبعثان عن الطبيعة بطريقة متشابهة[٦]، وهذا يعني أنهما لم يُشتقا من المشاهدة بشكل مباشر و إنما من معلومات تقليدية عامة.

تُعْتَبَرُ أشكال الكبد دليلاً مادياً آثارياً على انتشار فحص الكبد في بلاد الرافدين. وبالإضافة إلى بلاد الرافدين فقد وُجدت هذه الأشكال عند الحثيين في آسيا الصغرى منذ العصر البرونزي، ووجدت في تل كلخ وتل الحج وفي أوغاريت في سورية وفي حازور ومجدولين في فلسطين كما وجدت في قبرص أيضاً. ولقد وجدت ممارسة فحص الكبد الآشورية في تارسوس في كيليكيا في عهد الآشوريين[٧]. وبالمقارنة فإن تاريخ الأمثلة الأتروسكانية، المعروفة حتى الآن، يرجع إلى القرن الثالث والثاني قبل الميلاد. ومع ذلك فعلينا أن لا نستبعد الفرضية القائلة بأننا نتعامل مع علاقات في الأزمنة الهيلينية[٨]. أما ميزان الاحتمالات فيعارض هذه الفرضية. ففي ذلك الوقت كان العصر الذهبي لأتروريا يَكْمُن في الماضي البعيد. وكما هو ظاهر من نظام التأريخ عند الأتروسكان، فإن التقاليد الداخلية للنظام الأتروسكاني تعود للقرن السابع[٩]؛ أي تماماً إلى تلك الفترة التي انعكست فيها عظمتها من خلال وجود عدة مواد شرقية[١٠] مستوردة. وقد ضمنت التقاليد العائلية للعرافين المختصين بفحص الكبد الاحتفاظ بالمعرفة دون تغيير. وإذا كانت هذه المعرفة قد وصلت من مكان أخر، فمن الواجب أن تكون قد وصلت في مرحلة مبكرة وأنها كانت ما تزال في طور الاستقبال، أي قبل أن يثبت نظام التأريخ.

أكد الطرف الإغريقي هذه الحقيقة. فيبدو أن فحص الكبد لم يجد مكاناً له في قصص الملحمة الهومرية القديمة، ولكنه ظهر في النسخة النهائية التي هي بين أيدينا والتي يرجع تاريخها إلى العام ٧٠٠ قبل الميلاد حيث قاد كالكاس، الذي هو عرّاف أغاميمنون الذي هو أفضل "العرافين بالطيور"، الجيش بفضل هذا الفن(١١). وجاءت الإلياذة على ذكر ثتيوسكوس، العرّاف بالأضحية، في الكتاب الرابع والعشرين؛ وقد كان لهذا الرجل دوره في الأوديسة(١٢). وبالطبع فهناك طرق عدة لممارسة التنبؤ عند تقديم الأضحية؛ وكان أبرز هذه الطرق ملاحظة وجود الكبد. وبالاستناد إلى التفكير الإغريقي(١٣) المنطقي فإن أسم توسكي الأتروسكاني كان، نتيجة لذلك، مُشْتَقاً من ثيوسكوس، أي العراف بالأضحية. أما التصوير الإغريقي، فيُظْهِر المتنبئ وهو يفحص الكبد منذ حوالي العام ٥٣٠ قبل الميلاد(١٤). لقد تطور فحص الكبد بشكل كبير وأصبح هو الشكل المهيمن على التنبؤ في الأدب الإغريقي بعد الحروب الفارسية. ولقد علمنا من أفلاطون بأن التنبؤ بفحص الكبد قد تمتع بمكانة أعلى من التنبؤ بالطير(١٥).

وإنه لمن دواعي السرور أن يكون هناك تقليد خاص يشير إلى كيليكيا و قبرص حيث آدعى قِسٌ قبيلة التاميرادي في بافوس بأنه أحضر هذا الفن معه من كيليكيا وأنه أعطاه للسينيرادي هناك(١٦). وبذلك احتل التنبؤ بالكبد مكانة خاصة(١٧) عند القساوسة العرافين من كاريان تيلميسوس. ومن المحتمل أن يرشدنا ما سبق ذكره إلى الحقبة التي ذهب فيها المرتزقة الكاريون إلى الشرق وهذا بالضبط ما فعله الإغريق من بعدهم.

إن كل ما نعرفه الآن هو أن أشكال الكبد لم تصل إلى مناطق أبعد من بلاد الإغريق نفسها. كما أن هناك موضوعاً آخراً مثيراً للفضول يتعلق بفحص الأحشاء ألا وهو "وجه همبابا"؛ إنه وجه إنسان غريب ومخيف مصنوع كله من وصلات قطع معوية(١٨)، هذا الوجه الذي أصبح مألوفاً من خلال الاكتشافات التي تمت في بلاد الرافدين. أما المثال المميز فقد عُثر عليه تحت الأرض في معبد في حصن كورتين؛ وفيه يبدو واضحاً وجود الحرفيين الشرقيين والمتنبئين من القرن الثامن وذلك من خلال الفن المعماري وآثار الأضاحي الخيرية(١٩). وقد تم

أيضاً تقليد وجه همبابا في بعض الأقنعة المثيرة للرعب في معابد أورثيا في إسبارطة، مما يؤكد انتشار أدوات فن التنبؤ الشرقي في الغرب .

وإن ما هو أكثر أهمية عما سلف هو ذلك التوافق الملحوظ بين المصطلحات البابلية والمصطلحات الغربية لفحص الكبد. فلقد ضاعت اللغة الأتروسكانية، على الأقل بالنسبة لنا، وكان على اللغة الإغريقية واللاتينية أن تحل محلها. أما بالنسبة للأنظمة فليست على درجة كبيرة من التطابق، فهناك نظام صارم لفحص عشرة أجزاء من الكبد في المدرسة الآشورية[٢٠] الأمر الذي ليس له ما يعادله في الغرب. وعلى أية حال، فهناك سطر كامل من المصطلحات الإغريقية التي تبدو وكأنها ترجمة من الأكادية. والحالة هنا كما هي في أماكن أخرى تقول إن للكبد "بوابة" و "رأساً" و "مجرى" و"نهر"[٢١]. ولو نظر المرء هنا إلى تسميات أشكال القصوص المختلفة للكبد كنوع من اختبار رورشاك، فإن أول ما يتبادر إلى ذهنه التأويلات والإسقاطات المختلفة. فقلما يكون التلاقي بين الشرق والغرب صدفة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك منطق ثنائي خاص في النظام القائم والمرئي عند الأكاديين والإغريق؛ وإن الأهم من ذلك كله، هو وجود هذا النظام في العلوم عند الأتروسكانيين اللاتين. فهناك أجزاء "مفضلة" وأجزاء "عدائية" في الكبد؛ وطبقاً لذلك يتغير معنى الملاحظات، فكل ما هو طبيعي هو حسنٌ و يكون في الجزء المفضل وكل ما هو مُشَوَّه فهو في الجزء العدائي والعكس بالعكس[٢٢]. وبشكل عام، فإن البراهين الأقل مصداقية على تداخل العلاقات هي براهين ذات ارتباطات خيالية، فإن فقدان "الرأس" يشير مثلاً إلى مصيبة تحل بالقائد أو الملك أو البلد، وأما فقدان رأسين فيشير إلى قوتين متنافستين. وهكذا فإنه حتى هذه الموازاة تربط تقارير بلاد الرافدين الحقيقية بمشاهد خيالية نظمها الشعراء الرومان[٢٣].

إن ما يبدو من أقوى الحجج لمحور الآشوريين - الأتروسكانيين، ألا وهو الاستعارة اللغوية، إنما هو في الواقع من أكثر الأشياء غير المؤكدة. لقد رأى ألفرد بويسير، الذي هو أول من عمل بشكل ممنهج على النصوص البابلية فيما يتعلق بموضوع الكبد كنذير شؤم، أنه قد تمت كتابة الكبد في هذه النصوص بشكل ثابت بالرموز السومرية H A R؛

وعلى الفور استنتج أن هذه الرموز كانت جذراً للكلمة اللاتينية haruspex، أي التنبؤ بفحص الكبد التي كان جزءها الأول يستعصي على الشرح دائماً، وأما الجزء الثاني فيجب أن يعني "متنبئ لـ". يطلق العاملون في مجال "التنبؤ بالكبد" استعمال هذه العبارة للدلالة على أولئك المختصين الأتروسكانيين الذين كانوا يؤدون مهمتهم بشكل رسمي في روما(٢٤). وبقدر ما يكون هذا موحياً بقدر ما يكون مدهشاً، و لكن الشكوك الحقيقية يجب أن تبقى. حتى ولو بدا لنا بأن انتقال المعرفة من بلاد الرافدين إلى إتروريا لا يدخله الشك، فلم تنتقل الكتابة المسمارية إلى أي مكان في الغرب. وعلى أية حال، فإن شيئاً مثل HAR لا تلفظ على الأغلب في الإرشادات الشفهية. و يُستعمل الرمز HAR في الأكادية كرمز لما يمكن أن يعطي صوت amutu(٢٥). وعلاوة على ذلك، فإن لدى الأتروسكانيين، وخاصة المختصين الحقيقيين، كلمتهم المختلفة كلياً لهذا النوع من المتنبئ، إنها netsvis(٢٦). فكيف يمكن للرومان أن يأتوا باسم سومري لشيء كان يمارسه الأتروسكانيون؟ وهكذا يجد المرء نفسه مجبراً على أن يأخذ جذر بويسير للكلمة كمثال لتوضيح كيف أن التجانس اللغوي الذي يحصل بالصدفة يمكن أن يُضَلّلنا. وربما لا تكون أقل دلالة على أن الإشارة الالغريبة.وجب على المتنبئ تفسيرها كانت تُسمى في الأكادية tertu وجمعها teretu؛ ومن الواضح أن هذه الكلمة تشبه كلمة teirata/terata التي كان يتعامل معها المتنبئ تيريسيس(٢٧). ولكن حتى هنا فإنه لا يمكن استبعاد الصدفة الغريبة.

يكتب سيسيرو فيقول إنه من غير المعقول أن يكون قد التقى المتنبئن الأتروسكانيون والإغريق والمصريون والبونيك ليتشاوروا ويتوصلوا إلى إجماع حيال مشكلة فحص الكبد؛ فهم لن يتفقوا لأنه "لا يوجد علم واحد لأي منهم" وإنما وجهات نظر متشعبة ومذهبية(٢٨). أما المشككون فبإمكانهم التوصل إلى نتيجة مفادها أن كل هذا الشيء أمر تافه. وعلى أية حال، يجد المؤرخون أن أوضح دليل على انتشار الثقافة يَكْمُن في توافق التفاصيل التي تبدو أكثر الأشياء عبثية وغير طبيعية، ونتيجة لذلك فإن هناك احتمالاً ضئيلاً جداً لوصول تفاصيل مستقلة. ومن المتوقع بشكل مؤكد أن يزحف

التحريف الفردي إلى هذه التفاصيل ؛ وبالطبع فإن الأشكال الفردية تحاول أن تُكيِّفَ نفسها مع سياق الثقافة السائدة. وهكذا فإن التنجيم الإغريقي يواصل انطلاقته المتميزة إلى ما هو أبعد من الأساس المتلازم مع الصورة، وذلك دون الحاجة إلى نظام المواد الموجودة عند الدارسين الأتروسكانيين، التي حافظت على الكثير من أصولها الشرقية. ومع ذلك فإن التشابهات تدل على مصدر مشترك أو علاقة تاريخية تربط الأشكال الفردية مع بعضها البعض. وهكذا يمكن اعتبار انتشار فحص الكبد واحداً من أوضح الأمثلة على الاتصال الثقافي في مرحلة تأثير الشرق. كما ويجب أن تكون قضية التفاهم بين الشرق و الغرب على مستوى عال و تقني لحد ما. إن حركة المهاجرين الملهمين هي المتطلب الطبيعي لهذا الانتشار و الدور الدولي الذي يجري وراء المتخصصون الذين كانوا مدينين لآبائهم/ أساتذتهم بفنهم. ولن نتوقع أن نجد الكثير من البقايا التعريفية الآثارية لهؤلاء الناس أكثر من الأمثلة الاستثنائية كقالب الكبد أو وجه همبابا .

ما يزال المتنبئون المهاجرون يتركون بصمتهم في الأسطورة الإغريقية. فالمتنبئ موبسوس هو أحد الأسماء التي تربط الشرق ببلاد الإغريق. كان موبسوس، طبقاً للنسخة الإغريقية المُثبتة في الهيسيوديك ميلامبوديا[٢٩]، ابن أخ تيريسيس. لقد أسس موبسوس التنجيم في كلاروس أولاً ثم هاجر إلى كيليكيا أخيراً حيث أخذت مدينة موبيسويستا اسمها منه. من المدهش أن يظهر اسم موبسوس في تقرير للحثيين باسم موكسوس[٣٠] ؛ وبالإضافة إلى ذلك فإن الكتابة ثنائية اللغة المشهورة في كاراتيبي في كيليكيا في القرن الثامن تقدم لنا ملك آزيتاوادا على أنه من "بيت الموبوس"[٣١]. ويشير النص اللوياني الهيروغليفي إلى الاسم على أنه موكسوس، وهو اسم تم الاحتفاظ به في التراث الليدياني[٣٢]، بينما يظهر اسم موبسوس في النسخة الفينيقية كـ مبس (mps). أما كيف يمكن لنا أن نجمع هذه الأدلة لإعادة بناء التاريخ الحقيقي لملك واحد هو موبسوس وذريته في آسيا الوسطى فهذه مشكلة لا يمكن مناقشتها هنا. يكفي أن نُبيّن أن الأسطورة الإغريقية استعملت اسماً من التراث الحثي الكيليكي للتعريف بالمنجم العظيم الذي ارتبط اسمه بكيليكيا من وجهة نظر الإغريق. ويجب

أن لا ننسى الأصول الكيليكية للمنجم بافوس. ويأتي موبسوس بعد المنجم أمفيلوكوس مباشرة حيث يحمل الأخير اسماً إغريقيا بحتاً، كما وأنه ابن أمفياروس. لقد تم تكريم موبسوس وأمفيلوكوس معاً كأبطال مؤسسين لتنجيم مالوس في كيليكيا، وهو المكان الذي يلتقي فيه التراث الشرقي مع التراث الإغريقي بطريقة خاصة[٣٣] مرة أخرى. وعلى أية حال، فإن الأسطورة الإغريقية توطد الصلة بين الإغريق و كيليكيا حول شخصية المتنبئ المهاجر بوجه الدقة. أما تارسوس فهي ليست بعيدة حيث تم العثور هناك على خزف إغريقي و وثائق مسمارية تحتوي على فن التنبؤ. وأما النص الهيسيودي عن موبسوس فيمكن أن يقترب في الزمن من الكتابة الكاراتيبية، أي من الفترة الآشورية. وبذلك يُقدم انتشار فن التنبؤ من الفرات إلى بلاد الإغريق والأتروسكانيين، كما تشير إليه الأدلة الأخرى، خلفية ذات مصداقية لتطور أسطورة الموبسوس. وصحيح أن السرد الإغريقي عَكَسَ الظروف بحيث جعل موبسوس الإغريقي يهاجر إلى كيليكيا وذلك على الرغم من أن بيته، وفقاً للوثائق المحلية، قد تأسس في كيليكيا وليس في بلاد الإغريق. وإنه لمن دواعي السرور أن نجد في الأسطورة موبسوس وهو يتغلب على كالكاس "أفضل المتنبئين بالطيور" في منافسة المتنبئين. وعلى أية حال فقد تم كبت أصل هذا الفن الأجنبي.

ويجب أن لا ننسى أن التشكيلة الكاملة لكل أشكال التنبؤ الأخرى كانت شائعة عند الحثيين والساميين الشرقيين و الإغريق. ولقد لعب التنبؤ بالطيور دوراً بارزاً في بابل وذلك إلى جانب تفسير نُذر الشؤم الأخرى[٣٤]. أما الأنواع المختلفة من السحر مثل صب الزيت على الماء أو رش الطحين على السوائل[٣٥] فقد شكلت فناً خاصاً. وذكر اسكيليس في أحدى المناسبات شيئاً عن "صب الخل و الطحين في نفس الكأس" ومراقبة حركتها. أما فارنيل فأخذ ما سبق ذكره كمثال واضح على تأثير بلاد الرافدين[٣٦]. ولكن هذه الممارسات لم تكن سائدة كالتنبؤ بالكبد. والحقيقة هي أن كلمة lekane إنما هي كلمة آرامية؛ ولربما تكون صدفة أخرى .

إيداعات التأسيس

تنتشر عادة تقديم الأضاحي بمناسبة إنشاء الأبنية في موقع البناء على نطاق واسع ؛ وإن هذه العادة معروفة جيداً لدى كل من علماء الأجناس وعلماء عادات الشعوب وتقاليدها. ولكن هناك أشكال ثقافية معينة يمكن أن تتطور إلى تقاليد ثابتة. لقد ظهرت أشكال مختلفة لهذه العادة في الشرق الأدنى و ذلك طبقاً للزمان و المكان حيث توجد نصوص ومكتشفات آثارية وثيقة الصلة بهذا الموضوع. فهناك أشكال لرجال من الحرس مطمورة تحت الأبنية ؛ وهناك طاولات حجرية عليها كتابات مطمورة بنفس الطريقة. وهنالك أيضاً القليل من طقوس الأضاحي الخاصة التي تتضمن الحيوانات وسكب الخمرة عليها تكريماً للآلهة. وبالإضافة إلى ذلك ، فقد كانت عادة دفن الأشياء الثمينة وأنواع مختلفة من المعادن الثمينة والأحجار الكريمة تحت المعابد و القصور[١] منتشرة على نطاق واسع بين الآشوريين. وقد تم الاحتفاظ بنص حثي ذي صلة بالطقوس التي تتم ممارستها عند بناء بيت جديد. فهو يُبين كيف تم إيداع الذهب والفضة والبرونز وأشياء أخرى في أماكن معينة وذلك لترافق الصلوات[٢].

لقد وُجد هَدْي التأسيس في العالم المينوني بطريقة مشابهة لما سبق ذكره ولكنه لم يكن متطابقاً. فقد وُجدت حصى ملونة من البحر وأواني صغيرة وأختام ، وفي إحدى الحالات عظام حيوانات تحت الأرض أو تحت عتبة غرفة مقدسة[٣]. هذا وقد ظهر للعيان أسلوب الإيداع الشرقي ، الذي يتألف من أشياء برونزية مدفونة عن سابق قصد ، في المعبد الرابع في أواخر العصر البرونزي في لارناكا (كيتيون) في قبرص. وفي الحال ، تذكر المنقبون عادة أهالي بلاد الرافدين و ذلك على الرغم من أن سكان لارنكا في ذلك الوقت كانوا من الميثينيين الإعراق[٤].

أما الاكتشاف الذي جاء بعد هذا ، والذي هو أقرب إلى القداس الإغريقي ، فيرجع تاريخه إلى العام ٨٠٠ قبل الميلاد في مدينة كريت حيث قامت عائلة من صُيّاغ الذهب ، التي هاجرت من سورية ، بدفن وديعة على شكل قطع من الذهب وقطع نصف مشغولة ومجوهرات أخرى في قبر دائري تم إعادة استعماله في كنوسوس وتم تكريسه لاستعمالاتهم

الخاصة[٥]. وبذلك نجد عادات دينية قد تم استيرادها من الشرق وجاء معها المهارة المهنية للاختصاصيين الأجانب .

وفي الفترة التي تلتها ، تم التنقيب عن وديعتين غنيتين تحت معبدين شدّتا انتباهاً عظيماً حيث وُجدت إحداهما على جدار ، وجزئياً تحت جدار ، أقدم معبد للآلهة أرتيمس في مدينة ديلوس ؛ ويرجع تاريخ هذه الوديعة إلى حوالي العام ٧٠٠ قبل الميلاد. لقد تم دفن الأشياء الميسينية الصغيرة و الثمينة والمهشمة جزئياً ، التي تعود إلى نفس الفترة الزمنية ، مع بعضها بعضاً. ووجدت حفرة تحتوي على بعض عظام الحيوانات والفحم وآثار من الأضحية ذات صلة وثيقة بهذا الموضوع [٦]. أما الوديعة الأخرى التي تعود إلى معبد الآلهة أرتيمس في إفيسوس ، فإنها غنية وذات طابع خاص حيث أنها تتألف من حوالي ألف موضوع ؛ ولقد بقيت هذه الوديعة مشهورة ومثيرة للجدل لأن تاريخها يرتبط مع تأريخ أقدم عملة صغيرة. تراوحت خيارات تأريخها ما بين الأعوام ٦٥٠ –٦٣٠ والعام ٦٠٠. ومع ذلك فإن التنقيبات الحديثة سَلَّمَتْ بأن تاريخ هذه الوديعة يعود إلى المعبد الذي بناه كرويسس حوالي العام ٥٦٠ قبل الميلاد. لقد تم التعرف على إيداعات مشابهة من الأشياء الثمينة في أحد المعابد في بيراكورا ؛ كما تم التعرف على أشياء في معبد بوسايدن في إسثميا وعلى أشياء في معبد أثينا في برين[٧] .

أما عطاءات التأسيس التي اكْتُشِفَتْ في حصن كورنثين فهي أكثر بساطة ومن نوع مختلف. فقد تم الكشف عن حفرتين بجانب جدار المعبد الذي كان يحتوي على بقايا عظام حيوانات وبعض أنواع السقاية ، التي كانت على شكل معجون خضروات ، وأواني صغيرة متنوعة ؛ لقد كانت كل هذه الأشياء مغطاة بألواح حجرية وفوقها نار موقدة[٨]. إننا نجد هنا أن شعيرة تقديم القرابين قد جاءت على شكل ألفناه عن النصوص الإغريقية واللاتينية المتأخرة حيث تُوْضَعُ الأضحية "في الحفرة" (bothros) أولاً ، ومن ثم تُغَطْى هذه الحفرة وتُوضَعُ علامة دائمة وحجرة لرسم الحدود ، أو تُنصَبُ الآلة فوقها[٩]. لقد تم التعرف على حفرة واحدة من عطاءات التأسيس تحت أحد أماكن وضع الكنوز ، وكانت هذه الحفرة مغطاة بدقة قبل تشييد البناء الذي كان يسمى سابقاً **المعبد د** ، وهو في معبد الحيرة في ساموس

ويعود تاريخه إلى الأعوام ٥١٠ - ٥٠٠ قبل الميلاد[١٠]. وجد علماء الآثار الذين نقبوا عن المعبد الذي وجدوه في الحالة الأولى في كورتين أن الفن المعماري، الذي وضعوا له تاريخ حوالي عام ٨٠٠، يشبه أساليب المملكة الحثية الثانية؛ وأشاروا إلى أصول مشابهة لعطاءات التأسيس. ولقد ثُبت أيضاً تقديم الحيوانات كأضحية وكذلك السقاية كهدي تأسيس في بلاد الرافدين ولكن بشكل أقل تحديداً[١١].

يُقَدْم لنا دفن الأشياء الثمينة الصغيرة على شكل قطع معدنية دليلاً أكثر دقة على انتشار عادات أهالي بلاد الرافدين بقوة وثقة بين الإجيين؛ ولقد ارتبطت هذه العادة بهجرة الحرفيين إلى كريت حوالي العام ٨٠٠. ومما هو مُسَلَّمٌ به أن هذه العادة لم تُحْضِرْ معها الكثير من العالم الروحاني؛ فهي لم تُحْضِرْ معها هياكل الآلهة ولا الأساطير. كما وأن النصوص الشرقية[١٢] نفسها لم تعمد إلى شرح هذه العادة. ويكفينا هنا الاعتقاد الموجود في العادة نفسها وهو أنه يجب على العطاءات أن تكون من الأشياء الثمينة التي ستؤمن الملكية الدائمة والطمأنينة وسلامة البناء. على أية حال بَيّنت النصوص الشرقية شيئاً واحداً ألا وهو: مهما فعل البَنّاء كي يحصل على الصدارة، فإن نجاح الأساس "يعتمد على رسالة فن المنجم" حيث لا يمكن التخلي[١٣] عن الملهم المتخصص. و قد يُقاد المرء إلى التصور بأنه ربما كان هناك عمال من شمال سورية شاركوا في تشييد البناء في كورتن؛ و كذلك الأمر مع بدايات بناء معبد ديلوس أو يوفيسوس. فبالإضافة إلى النقاشين على الحجر و النجارين، كان هناك حرفيون من نوع آخر، إنهم المتنبئون المهاجرون المستعدون لتقديم المساعدة عند الضرورة.

التطهير

على الرغم من أن التناظر في فحص الكبد بين بلاد الرافدين والأتروسكانيين كان وما يزال موضوع نقاش، فإن التشابه بين السحر الشرقي وطقوس التطهير عند الإغريق، لايقل أهمية عنه مع أنه قلما تم التطرق إليه بالتفصيل. وعلى أية حال، كان الوضع متوازياً بخصوص عادة التطهير التي كانت منتشرة في الفترات المتأخرة ولم تظهر في عصر هومر؛ وتلك حقيقة

لاحظها مُسبقاً المعلقون القدماء على هومر. ولقد أخبرتنا ملحمة إيثيوبس الدائرية عن تطهير أخيل بعد أن قتل ثيرثيتس[١]. وعموماً فقد تم اعتبار ذلك مرحلة حديثة في تطور الحضارة الإغريقية إذ إن الاهتمام بالتطهير هو من صفات التاريخ القديم[٢]. ومما تم التسليم به هو أن تأثير المتنبئ في ديلفي كان فعالاً في هذا المضمار المتنامي. وتم توجيه الانتباه إلى الاتصال المحتمل مع الشامانية السيثيانية وذلك منذ ظهور عمل كارل ميلي[٣]. أما لويس ريتشارد فارنل فقد قام منفرداً بفحص دقيق لدور البابليين، و وجد فروقاً هامة بين الشرق والغرب حيث تبين له أنه من غير الممكن استعارة نظام التطهير الإغريقي من البابليين. وعلى الأقل، فقد أصرّ فارنيل على أنه من غير الممكن لبعض الاستعارات أن تكون قد سبقت هومر[٤]. لقد كان لآراء فارنل هذه تأثير مهدئ على دارسي الهيلينية؛ ولكن يتوجب على المرء أن يَتَيَقّن من أن فارنل قد وضع هومر في القرن العاشر و بذلك ترك القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد مفتوحين لكل أنواع التأثيرات. وبالفعل كان فارنل أول من اعترف بوجود هذه المؤثرات في بعض الحالات.

وبالاعتماد على المصادر المتوفرة لدينا، فإننا نجد أن الوضع هنا مشابه لوضع فحص الكبد. فمن الجانب الإغريقي، فإننا نعتمد على تلميحات منعزلة ومراجع مختصرة وغالباً ما يكون علينا الاعتماد على تقارير من فترات لاحقة. و بالمقارنة فإن لدى الأدب الأكادي مجموعة كتابات كاملة من نصوص طقوس السحر كانت معروفة منذ زمن بعيد، مع أن بعضها مازال ينقصه التحرير الموثق[٥] في بعض الحالات. وغالباً ما كانت هذه النصوص ثنائية اللغة أي أنها نصوص سومرية/ أكادية وهذه حقيقة تُعبر عن عصرها. لقد تم جمع هذه النصوص بطريقة منظمة في مكتبة آشور بانيبال. وقد وصلت الاشتقاقات حتى تارسوس[٦]. وهناك نوعان رئيسيان يمارسان هذه الطقوس وهما: المتنبئ (baru) وهو المسؤول عن التنجيم، والكاهن = الساحر الحقيقي (asipu) الذي كانت مهنته الأساسية شفاء المريض[٧]. وسيتركز محور النقاش هنا على الكاهن الساحر.

يبدو أن ممارسة التطهير عند الإغريق كانت تركز على تطهير المجرمين من ذنب الدم: فالدم يطهره الدم[٨]. ومع أن ايسكيولوس لم يقدم إكسيون كنموذج أصلي[٩]، فإن

المثال السائد لهذا التطهير هو أوريستس. ففي هذه الحالة، يقدم لنا ايسكيلوس مزيداً من المؤثرات التصويرية عن كيفية تنفيذ الإجراء العملي للتطهير: فلكي "تغسل الإثم"، يجب ذبح خنزير صغير بطريقة ينسكب فيها دمه فوق الشخص الآثم. ومن ثم يُغسل الدم بماء جار؛ وبهذه الطريقة فإن الإثم "قد تمت إزالته بالتطهير وذلك بذبح خنزير صغير"[١٠]. ونعلم مسبقاً من الإلياذة، أنه يجب التخلص من الماء القذر (lymata)[١١] بعد ذلك. و هناك جرس (krater) أبيولي في متحف اللوفر؛ يقدم لنا هذا الجرس تصويراً مؤثراً عن تطهير أورستوس المُستوحى مباشرة من النص الإيسكيلي و فيه يظهر أبولو بنفسه وهو يحمل الخنزير فوق رأس أوريستس مباشرة، بينما يكون الآخر جالساً؛ ثم يتدفق دم الخنزير على رأس أوريستوس مباشرة. ويعد ذلك يختفي الدم. وبهذه الطريقة "يصبح من الممكن غسل"[١٢] الإثم.

كان فارنيل مصيباً[١٣] عندما لم يجد دليلاً في بابل على هذا النوع من تطهير الدم بالدم. وعلى أية حال، فهناك تصوير درامي موجود على رسوم مزهرية أخرى من آنية فخارية عُثر عليها في كانيكاتيني يصور نفس طقس التضحية بالخنزير، ومن ثم حَمْله فوق رأس الشخص الآثم وذبحه بعد ذلك ونقع المريض بالدم. ومع ذلك فإن الهدف في هذه الحالة ليس تطهير الآثم و إنما تقديم العلاج لبنات بروتس من جنونهم[١٤]. وأما سبب هذا الجنون فسببه اعتداء الفتيات على بعض الطقوس، وهذا السبب يختلف باختلاف نسخ الأسطورة. أما الشفاء فهو موجّه ضد المعاناة الظاهرة التي نتجت عن الاعتداء. فلو أجرينا مقارنة بين هذه الحالة وحالة أوريستوس، فإن الأخيرة ستأخذ معنى مزدوجاً. لقد أصيب أورستوس بالجنون أيضاً، وإنه يعاني من مرضه كما هو ظاهر. وهكذا فهل هذه الحالة هي حالة تكفير عن الذنب أم هل هي شفاء يمكن الحصول عليه من خلال طقس التطهير؟ إن إثارة السؤال تُظهر عدم أهمية التمييز بين الحالتين. لم يتم في المجتمعات القديمة التمييز الواضح بين الأمراض الاجتماعية والأمراض الجسدية/النفسية، وكانت إدارة العدالة والشفاء متداخلتين؛ وقد لاحظ علماء الإنسان هذا الموضوع حديثاً وناقشوه. إن الاعتداء هو مصدر المرض، والمرض هو نتيجة الاعتداء سواءٌ أكان ذلك في المجال الشخصي أو الاجتماعي أو الديني. وحتى في اللغة الإغريقية

فإن كلمة nosos أي مرض مرتبطة بكل من الاضطرابات النفسية والاجتماعية، والأمراض والمعاناة[١٥]. أما تأثير العلاج الذي يستطيع المتخصص "العارف" أن يطبقه، فإنه ليس مكتملاً كلياً. وبعبارة أخرى، فإنه من الممكن تماماً فهم تطهير أورستوس على أنه شفاء من المرض حتى قبل أن جاء يوريبيدس بهذا التفسير على المسرح في مأساته أورستوس. كان أورستوس مجنوناً ومذنباً و كان عليه أن يتعافى على هذين المستويين. وهكذا يصبح من الصعب تمييز الحدود بين البابليين والإغريق.

لقد وُجِدَ في نص ثنائي اللغة يتحدث عن الطقوس في مجموعة "شياطين شر المرض" (Asakki marsuti) الوصفة التالية لأحد المشعوذين المتخصصين بطرد الأرواح. لقد قُدمت هذه الوصفة كأمر صادر من إله السماء آنو إلى ابنه ماردوك :

> [خذ] خنزيراً رضيعاً [و . . على] رأس الرجل المريض [ضعه (؟) و] أخرج قلبه وفوق قلب الرجل المريض [ضعه] ، [رش] دمه على جوانب الفراش [و] قسّم الخنزير فوق أطرافه و انشره على الرجل المريض، ثم اغسل ذلك الرجل بماء صافٍ من الأعماق [Apsu] واغسله حتى ينظف واحضر إلى جانبه وعاءً [و] شِعْلَة وضَعْ مرتين سبعة أرغفة مخبوزة في الرماد أمام الباب الخارجي، وقدّم الخنزير كبديل له، وقدّم اللحم و الدم كأنه دمه: هم [الشياطين] سيأخذونه، القلب الذي وضعته على قلبه. قدّمه على أنه قلبه: سيأخذونه. [فراغ] [إن الـ] خنزير يمكن أن يكون بديله ... يمكن للروح الشريرة أي الشيطان الشرير أن يقف جانباً! يمكن للروح الطيبة أي الشيطان الطيب أن يحضر.

إن هذه الشعيرة ليست متطابقة مع الشعيرة التي سنراها في التصوير الإغريقي لأورستوس وبروتيدس؛ أما التشابه فلا يمكن إنكاره، وذلك من حيث ظروف المرض والمختص العالم والخنزير الأضحية والذبح و الاتصال بالدم وما يتبعه من تنظيف بالماء. وأما الشعلة وإناء البخور فينتميان إلى أجهزة التطهير لدى القساوسة الإغريق[١٧] أيضاً.

وأما خصوصية نص بلاد الرافدين فتكمن في التأكيد على الاستبدال الذي سنعود إليه لاحقاً. و في هذا الجانب، فإن فكرة الاستبدال تشبه لحد كبير الشعائر التي وصفها أوفيد في سياق مهرجان كارمينتاليا الروماني. إنها شعيرة ضد الطيور السحرية strigesالتي يُقال إنها تتغذى على الأطفال في الليل، أي أنها في الحقيقة ضد أمراض الأطفال. ومرة أخرى تقع التضحية بخنزير رضيع وتترافق معها صيغة الاستبدال بشكل ظاهر؛ لقد قامت الآلهة كارمينتاليا بنفسها بهذه الشعيرة كنموذج أسطوري: خذ القلب للقلب والأمعاء للأمعاء ونحن نعطي هذه الحياة لشخص أفضل[١٨]. هل هذه حالة من التوازي العضوي الذي ينبثق من الأفكار البدائية العامة للعقل الإنساني، أم أن الحالة ببساطة أنه في العالم السفلي للساحرات و السحر تكون العوائق الثقافية أكثر سهولة على الأختراق مقارنة بما هو موجود في مستوى الأدب الرفيع؟

إذا نظرنا إلى وضع أورستوس على أنه حالة مرض (nosos)، يبدو أنه تم تصوير المرض على أنّه شخص ما إلى درجة ملحوظة حيث وُصِف المرض على أنه هجوم قامت به الشياطين. وتم تصوير الغاضبون كوحوش مفترسة و "كلاب" تريد مَصَّ دم الضحية واستنزاف الدم وقوة الحياة منه. وإنه لمن الواضح جداً، أنه سبق و أن رأينا أن هومر قد وصف المرض في أعماله على أنه "هجوم يقوم به الشيطان البغيض"[١٩]. أما الساحر الذي سخر منه مؤلف رسالة أبوقراط التي جاءت تحت عنوان *في المرض المقدس*، فيتحدث أيضاً عن هجمات(ephodoi) الشياطين أو الآلهة. إن مفهوم الشياطين والسلّابين النهابين وأكلة اللحوم الذين يسببون المرض هو مفهوم عام إن لم يكن أساسي في سحر الشفاء في بلاد الرافدين، ولكنْ هناك أيضاً مفهومٌ أقل تشخيصاً من لعنة المجرم، وهذه اللعنة التي يجب التخلص منها من خلال شعيرة "غسل البيت"[٢٠].

وعلى الرغم من أوجه الشبه هذه، يبدو، على أية حال، أن الوظيفة الخاصة للتكفير عن الجريمة، التي كان أورستوس نموذجاً تطبيقياً لها، هي من نظام التطهير الذي كان سائداً عند الإغريق القدامى وليس مجرد استيراد من البابليين. لقد كان فارنل على حق لهذا

الحد. ولكن هذا لا ينفي الاتصالات الثقافية بل يشير إلى عكس ذلك حيث نظّم قانون الحكومة ذنب الدم في بلاد الرافدين منذ العصور القديمة وهذا ما تُثبته رموز القانون وبذلك لم تبقَ أية مشكلة. و هناك المعاناة الفردية التي لا تتأثر بالقوانين، على أية حال، تلك الأمراض المتكررة التي سببها ذنب ما و التي لا يمكن تعريفها وفق شروط قانونية أو بفعل شيطان جن جنونه. فكان هذا مجال الممارسين و القساوسة الذين يطردون الأرواح الشريرة. أما عند الإغريق القدماء فإن الممارسة المناظرة مع تلك التي في بلاد الرافدين لا تلبي الحاجة الخاصة للمعاناة الظاهرة فحسب، وإنما تملأ فراغاً يغطي "المرض الاجتماعي"، أي إزعاج المجتمع من خلال الجريمة ومن خلال إراقة الدماء. وهكذا ظهرت القوانين المكتوبة بالتدريج فقط مع تطور حالة المدينة (polis)؛ وكان من الصعب فرضها على الناس. في نفس الوقت كان لدى "العلاج" بالسحر فرصة تخوله أن يحتل أهمية شعبية إلى درجة غير معقولة في مضمار البيروقراطية الحكومية الشرقية. افتقر الإغريق لمؤسسات مباشرة ذات سلطة ملكية وقانونية حيث أن عدم التأكد كان هو مقياس الحرية. و هكذا فإن "المرض" يمكن أن يجعل كل المدينة بحاجة إلى علاج للتكفير عنها. لذلك استدعت مدينة أثينا إيبيمينيديس من كريت بعد النهب السيلوني و استطاع إعادة النظام إلى البلد من خلال الشعيرة الدينية[٢١]. ويتناظر الاختلاف بين الحضارتين الشرقية والإغريقية على مستويات خاصة من خلال الطريقة التي تصل إليها الثقافة في مناطق مختلفة. إن ذلك لا يمنع التأثير والنقل والتبني، ولكنه سوف يُكْسِبُ أي شيء مستورد وظيفة جديدة و يُطَوِرُ أشكالاً جديدة في السياق الجديد. قلما تعرضت ممارسة الطقوس نفسها لأي تغيير على المدى البعيد بالطريقة التي كان يؤديها طاردو الأرواح الشرقيون، وكذلك الأمر بالنسبة للتضحية بخنزير رضيع.

إنها حاجة بدائية عند الناس أن يحافظوا على أنفسهم "نظيفين"، لذلك فليس عجيباً أن نجد أنَّ حفلات التنظيف تلعب دوراً كبيراً على مستوى العالم بين المجموعات العامة من الناس بالإضافة إلى المجموعات الدينية. ومن المتوقع إجراءات وأشكال متشابهة؛ وإن واحدةً من أكثر الهتافات شيوعاً هي: "الله يبعد الشر! الله يبعث الخير!". ومن الملاحظ أنه

قد ثُبتَ وجود هذه الهتافات في كل من بلاد الرافدين، على شكل كتابة شائعة على التماثيل السحرية وفي طقوس طرد الشياطين، وعند الإغريق[٢٢]. لقد كان الاتصال بشخص أو مسألة غير نظيفة من الأمور الداعية للخوف في كل من الثقافتين. "لقد لمس امرأة يداها غير نظيفتين..... أو قد لمس رجل يداه غير نظيفتين..... أو يداه لمست جسماً غير نظيف". هذه بعض الأحكام التي كان يطلقها طاردو الأرواح عندما يتعاملون مع حالة مرض. و هكذا فإن الوصفة الأكادية تحذر من التالي: على المرء أن لا يتكلم إلى رجل يرتكب معصية ولا يأكل أو يشرب معه؛ وينطبق هذا التحذير نفسه على القاتل عند الإغريق: فقط بعد أن تم تطهير أورستوس أصبح "الاتصال معه من دون أذى" ممكن[٢٣].

وإلى جانب دم الخنزير و الشعلات وماء البحر، فإن لأغصان الأشجار استعمالاً خاصاً في عمليات التطهير. ففي القصيدة الأكادية *سأمدح إله الحكمة*، يُصَوِّرُ الرجل الذي يحتفل بشفائه حلم الأمل فيقول: "وفي [حلمي] أنا [رأيت] [رجلاً] شاباً رائعاً يحمل بيده عود تطهير من شجرة التاماريسك... لقد ألقى الماء الذي يحمله عليَّ ، لقد لفظ تعويذة إعطاء الحياة، ودلّك [جسمي]". قارن هذه العبارة بعبارة أخرى في الأسطورة التي يعود أصلها إلى مذهب أبولو في معبد ديديما حيث قام المتنبئ الأبولي برانكوس بشفاء ميليسيانس من الطاعون قائلاً: "هو رش الناس بأغصان الغار .... ذكر الناس الإجابات". لقد جعل كاليماكوس برانكوس يردد صيغة ما مرتين أو ثلاث مرات دون أن يفهمها الناس[٢٤]. هل يوجد استعمال للغة أجنبية هنا؟ أم أنَّ هناك ربطاً مغرياً على الشكل التالي: أن كلمة برانكيا branchia تعني في الإغريقية خياشيم السمك؛ كما أن برانشيديا Brancchidia هو اسم عائلة من القساوسة الذين كانوا يديرون معبد ديديما نزولاً حتى الفترة الفارسية. أما الآن فإن إحدى خصائص التصوير في سياق الشفاء بالسحر في بلاد الرافدين هو أن تجد رجلاً له رأس سمكة يضعها كقناع على رأسه ويحمل أداة التطهير بيده اليمنى ودلو ماء في يده اليسرى. بهذه الصفات يمكن تحديد هوية هذا الشخص على أنه ممثل لأسطورة بلاد الرافدين؛ إنه apkallu أي "رجل حكيم" من الأزمان الغابرة. ولقد وصلت أشكال كهذه إلى شمال سورية

بالتأكيد[٢٥]. فهل أحضر بعض المداوين هذا المطلب الضروري إلى ديديما و بذلك سببوا وجود اللقب برانشيديا "عائلة الخياشيم" ليصبح لقباً لقبيلته؟

وهناك إجراء تطهيري قاسٍ ألا وهو "المسح" (apomattein). يستعمل ديموسثينس هذا المصطلح في سياق طعنه بأم ايسكينس التي هي قِسّة متخصصة في التطهير والطقوس الدينية. يقول التعليق إنه على الشخص الذي سيخضع للتطهير أن يُطْلى نفسه بالطين والقش ومن ثم يتم نزعهما عنه فيما بعد. ذكر سوفوكليس[٢٦] بأن "مطهر الجيش هو الشخص الذي يعرف الأشياء التي يحتاجها المسح". وعلى أية حال، فإن المسح (kuppuru) بعجين الطحين (lisu) كان من الممارسات المُوَثَّقة في التطهير عند القساوسة في بلاد الرافديمصطلح Yomأهمية هذه الممارسة تنعكس في أن جذر هذه الكلمة يعني في العبرية التطهير بشكل عام حتى يدون الممارسة التي تنسجم معها حيث إن مصطلح Yom Kippur يعني "يوم التطهير". تربط هذه الممارسة بحد ذاتها الأكاديين بالإغريق. أما مادة التطهير، التي غالباً ما تم ذكرها في النصوص الشرقية، فهي في الأكادية مادة الإسفلت (kupru). وعلى أية حال، فإن الإسفلت asphaltos هو إحدى المواد التي استعملتها ساحرات سوفرون أو استعملها ميلامبس في الكاريكاتير الهزلي[٢٨]. وإن ما يزيد الدهشة هو استعمال البصل كمادة للتطهير؛ وهنا تصف النصوص الأكادية هذه الإجراءات بالتفصيل حيث يُقشر البصل طبقة تلو الأخرى حتى لا يبقى منه شيء. أما عند الإغريق فنجد أن البصل السحري قد تم ذكره على عجالة، كما وتم تسمية نوع معين من البصل أسوة باسم المطهر المشهور إبيمينيدس.

يجب التخلص بحذر من كل بقايا التطهير حيث تقول الإلياذة: "إنهم يلقون البقايا في البحر" (I. 314). أما طاردو الأرواح البابليون فمن الممكن أن يرموا الماء "ومعه كل الشر[٣٠]" بعيداً، وعندها يجب أخذ الحيطة لكي لا يلمسه الناس الآخرون. ويبقى من الأفضل استعمال إناء يمكن إغلاقه بإحكام[٣١] حيث يوضع فيه كل شيء بما في ذلك التماثيل السحرية الصغيرة التي سبق تصنيعها. وبطريقة منسجمة مع ذلك، كان الإغريق يُحْضِّرُون إناء يسمونه pharmake لـ "أولئك الذين سيُطَهِرونَ المدينة[٣٢]". أما في بلاد الرافدين، فتُأْخَذْ

البقايا بما في ذلك بقايا الفحم من نار الأضحية و "تُلْقى في مكان قاحل"، و"تدفن في أرض مهجورة" و"تودع في سهول تحت غصن شجرة شوكيه[٣٣]". ويقول النص الأبوقراطي عن المداوين بالسحر في كتاب بعنوان "في الأمراض المقدسة": "وإنهم يخبئون بقايا التطهير جزئياً في الأرض، ولقون جزءاً في البحر ويحملون جزءاً إلى الجبال حيث لا يستطيع أحد أن يلمسها أو يدوس عليها[٣٤]". لقد كان هناك اعتقاد في بلاد الرافدين بأن أحد أسباب المرض قد ينشأ من شخص يضع قدمه "في ماء غير نظيف" من بقايا شعيرة التطهير. إن هذا الاعتقاد لم يكن مختلفاً عنه في الغرب حتى في زمن الإمبراطورية الرومانية. سُئِل إنكولبيس في رومانسية بترونيس وهو في معاناته: "في أي تقاطع طريق وطأت قدمك على بقايا التطهير في الليل". أما في إطار أكثر الطقوس الرومانية قدماً، ألا وهو طقس ديفوتيو devotio، فقد كانت تُدْفَنُ صورة بديلة و نتيجة لذلك "لم يكن يُسمح لأي مسؤول روماني رسمي أن يذهب إلى ذلك المكان[٣٥]". وكانوا يرون أنه من الأفضل لهم أن يتركوا الطيور تحمل الوباء الشرير بعيداً. لقد تم هذا في ثيسيلي و في قانون موسى[٣٦] أيضاً.

وهناك تفصيل غريب حيث يستلم إيبيمنيدس وهو أشهر قساوسة التطهير من حوريات الآلهة طعاماً سحرياً. لقد مكنه من التحرك من دون التغذية العادية؛ إنها عشبة إيقاف الجوع (alimon). لقد حفظها في حافر بقرة[٣٧]، وكأن الحافظات العادية لا يمكن أن تحملها. أما نص الشعوذة الأكادي فيُقَدّم الوصفة التالية: املأ حافر البقرة بالماء، أَلْقِه بوجه الذرة المرة، اضربه بقصبة في وجه آلهة الشمس، اسكبه خارجاً، وعندها سَيُتَمُّ الاحتفاظ بالميت بعيداً[٣٨]. إن الأثر في الحالتين مختلفٌ، أما الوصفة فمن الواضح أنها وثيقة الصلة. وطبقاً لقصة الإسكندر الرومانسية فإن سُمّ أنتباتر، الذي قتل الإسكندر العظيم في بابل، كان محمولاً في حافر بغل.

وما يزال المشككون يشكون بوجود اتصال ثقافي مباشر بين الشرق والغرب ويُصِرّونَ على إمكانية التوازي العفوي الذي يتكرر حدوثه من الأشكال العامة "للخرافة". لقد بدأ الأفق التاريخي لفترة تأثير الشرق مع وفقاً للنصوص الإغريقية فإن كريت القديمة كانت بيت معرفة

"التطهير". لقد ارتبط اسم ابيمندس بعقيدة الكهوف في كريت على وجه الخصوص، بما في ذلك كهف زوس - هنا يختلف التراث على تحديد الكهف المشهور الذي كان مَحَطَّ اهتمامه - حيث جاءته القداسة في النوم الذي استمر لعقود. وبدوره تبنى ابيمندس وظيفة المرشد الديني في كهف زوس في جبل إيدا[٤٠]. ولو أن ابيمندس التاريخي قد خرج مرة واحدة من كهفه، فإنه كان سيقف هناك وجهاً لوجه مع نموذج القوس الآشوري، الذي من المحتمل أن يكون قد صنعه الحرفيون الشرقيون من أجل عقيدة زوس[٤١]. حتى قبل قدوم ابيمندس، كان ثاليتس الكوريتني نشيطاً كموسيقار ملهم؛ لقد عالج وباءً في إسبارطة[٤٢]لم تكن كورتون مركزاً أقل تأثراً بالحرفيين الشرقيين. و هذا يعيدنا إلى عالم الأسطورة في مدينة كارمانور في كريت و إلى القس الذي طهر حتى أبولو بعد أن ذبحت الآلهة التنين الدولفيني[٤٣]. يبدو أن الاسم ليس إغريقياً. و على أية حال، فإن كريت ليست المركز القديم للثقافة الميونية فحسب، ولكنها تأتي أيضاً على أنها المنطقة الأكثر التصاقاً بالشرق السامي بعد قبرص في الفترة الهندسية و في بداية فترة تأثير الشرق. هناك علاقات شعائرية دينية غريبة لأبولو مع الثقافة السامية و خاصة احتفاحتمالاً لقمر الجديد و اليوم السابع من الشهر[٤٤]. و هكذا و في ضوء هذه الفرضية فإن الصدفة البحتة تصبح من الفرضيات الأقل احتمالاً.

ويبقى السؤال إن كانت الاستعارات اللغوية قادرة على أن تقدم لنا براهين دامغة على العرى الثقافية مع الشرق. ولا يمكننا هنا الحصول إلا على القليل من أسماء العلم غير الإغريقية مثل كارمانور أو حتى برانكاوس و راكيوس[٤٥] سيكون وزن الدليل أكبر لو كان الجذر kather أي تنظيف أو تطهير ليس له أصل في اللغة الهندو - أوروبية بل هو مرتبط بالأصل السامي في سياق التطهير حيث أن كلمة Qatar تعني يدخن[٤٦] حيث أن إحدى مواد التنظيف في هذا السياق هي الكبريت. لقد اِستُعمِلَ التدخين بالكبريت في أعمال هومر لأغراض عملية وشعائرية. وإن التشابه بين الصوت الأكادي لكلمة "كلمة القذر الذي يجب تنظيفه في عملية التطهير في الإغريقية وهي lymata أو lythron ليس بأقل إيحاءً. فنحن نواجه هنا جذر كلمة إغريقية ليس لها أصل هندو - أوروبي و مُعطاة نهايتين بديلتين لكلمات إغريقية. يربط الإغريق هذه الكلمة إما بكلمة

lyein أي "يحل" أو بكلمة louein أي "يغسل لحدٍ ما" ؛ ولكن القواعد العامة لتشكيل الكلمات لا تجيز الأولى وتجيز للثانية بصعوبة فقط. وهناك مشاكل مشابهة مع الكلمة اللاتينية lustrum في سياق التطهير حيث يتجه الرومان لربطها بكلمة lux أي ضوء. والحقيقة أن هاتين المجموعتين من الكلمات lymata وkathairein تظهران عند هومر. إن kathairein وkatharos هما كلمتان شائعتان ؛ وقد ارتقتا إلى مكانة ما فوق مكانة الكلمات الأجنبية. سيُطبق هذا الادعاء على تجانس ثالث في هذا المجال ألا وهو الكلمة ara التي تعني صلاة ولعنة. إن الشخص الذي يستطيع أن يجلب الطاعون بصلاته أو بالأحرى يلعن الإغريق و يُبعد الطاعون مرة أخرى هو كريسس الـ areter ؛ إن كلمة يلعن بالأكادية هي araru. أما في العبرية فإن !ara تعني "لعنة!"بدون شك إن لم يكن الإغريق قد فهموا هذه الكلمة في هذه الحالة من الناحية القواعدية فإنهم قد فهموا معناها في هذا السياق على الأقل. إن ما يسبب الصعوبات هو وجود الشكل arwa في أصل الكلمة الإغريقية كما تشير الاشتقاقات من اللهجات المختلفة[٤٧] ؛ ولكن هذه الكلمة لا تتماشى مع كلمة araru التي لا يحتوي جذرها على الحرف w.

وباختصار فهناك إمكانيات موحية، ولكن لا توجد براهين مطلقة على وجود استعارات لغوية في مضمار حفلات طقوس التطهير. و على كل حال فالوضع لن يكون أقل صلفاً إذا تم إنكار وجود الاستعارات اللغوية كلياً. وإن التواصل الثقافي من بلاد الرافدين إلى البحر الأبيض المتوسط موجود لا محالة

أرواح الأموات و السحر الأسود

إن القوى الشريرة التي يُفْتَرضُ على التطهير أن يخلصنا منها، هي ما يعرف بالشياطين المؤذية والضارة[١]. تلعب روح الميت etemmu، إلى جانب الأسماء الخيالية المختلفة التي أُثيرت بهذا الخصوص، دوراً مخيفاً أيضاً[٢]. لقد لفت إيروين رود الانتباه[٣] إلى أنه كان يُنْظَرُ إلى أرواح الأموات بشيء من الخوف حتى عند الإغريق. أما عند هومر فلم يكن هذا النوع من الخوف شيئاً غير معروف بقدر ما هو مكبوت.

إن فرضية وجود أرواح مستقلة عن الأبدان التي تُعتبر مرحلة عالمية في تطور الحضارة الإنسانية، والتي تأثر بها رود، تستثني المقارنات الثقافية المحددة بدلاً من تشجيعها. ومع ذلك فإن مدى الانسجام بين مفهوم هومر للعالم السفلي وبين مفهوم بلاد الرافدين له يبدو مثيراً للغاية؛ إنه عالم مليء بالطين و الظلام اللذين لا يتركان أملاً للأحياء من الناس. لقد جاء وصف هذا العالم في مشهد مشهور في *جلجامش* عندما يقابل الأخير روح صديقه إنكيدو. قد يكون لهذا المشهد روابط مع هومر حتى على المستوى الأدبي[٤]. وأما طقوس إسْتِرْضَاءِ الأموات فتتم بطريقة متشابهة جداً عند أهالي بلاد الرافدين والإغريق خاصة من خلال الأنواع المختلفة من السقاية حيث يتم تقديم "الماء والبيرة والذرة المحمصة والحليب والعسل والكريمة والزيت[٥]" في بلاد الرافدين؛ ويتم تقديم الحليب والعسل والماء والخمرة والزيت[٦] عند ايسكليس. أما الشيء الأكثر خصوصيةً فهو أهمية تقديم الماء الصافي للأموات: "ماء بارد" و"ماء صاف[٧]". أما مد الأنابيب في القبور وذلك من أجل السقاية على وجه التحديد فهو أمر غير عادي عند الإغريق[٨]، ولكن هناك دليل أدبي مباشر على هذه الممارسة في بلاد الرافدين[٩].

يُطْلَقُ في الإغريقية تسمية الأبطال على أولئك الأموات الذين يُظهرون أنفسهم على أنهم قادرون على التأثير في الأحياء. وتُظْهِرُ قطعة من أريستوفينس وبطريقة خاصة وحيوية ومسلية كيف أن لدى هؤلاء الأبطال القوة لجلب كل أنواع المرض على الأحياء فيما لو لم يَقُمِ الآخرون باسترضائهم[١٠]. وبطريقة مشابهة فإن روح الميت الأكادي، الذي لم يدفن (etemmu)، تستطيع أن تسبب أنواعاً عديدة من الأمراض، و لذلك كان يُقابل بطرق مشابهة من الخوف. ومرة أخرى فإن هناك نصوص تعويذات سومرية أكادية بحاجة للتوثيق[١١]؛ "عندما تتملك روح شخص ميت من رجل"، أو "يد روح الميت[١٢]"، عندها يحين وقت طرد الأرواح. يعتقد المريض أنه يشعر بهذه القبضة ويتوجه للصلاة قائلاً: "إن تكن روح شخص من أسرتي أو عشيرتي أو روح شخص ذُبِحَ في معركة أو روح تائهة...[١٣]". تدل هذه الكلمات على القيود النفسية و الاجتماعية التي تدخل في المرض، أي

أنه يجب أن يكون هناك خوف خاص من أرواح الأشخاص ذوي القربى. "يد أرواح والده ووالدته قَبَضَتْه[١٤]". وأما الخوف من غضب أولئك الذين لم يموتوا مِيتَةً طبيعية فهو ليس بالشيء القليل. يطلق الإغريق على هؤلاء الأموات اسم biaiothanatoi ويقولون عنهم: الشخص "قُتِلَ في المعركة" ولم يُدْفَنْ "الذي يستلقي في العراء دون أن تغطيه الأرض"، "جسمه مقذوف على السهول ... : روحه تتجول بلا راحة في الأرض[١٥]". حتى أن "الروح الأجنبية" "التي اسمها غير معروف" يمكن أن تكون سبباً وجيهاً لعذاب المريض[١٦].

إن المصطلح الإغريقي لهذا النوع من غضب الميت هو menima. ويظهر هذا المصطلح في سياق هام مع بدايات هومر حيث يهدد هيكتور، وهو يعاني من حالة الموت، أخيل، الذي يرفض له طلب دفن مناسب، ويقول له هكتور أنه من الممكن أن يصبح سبب غضب [menima] الآلهة عليه وذلك في اليوم الذي سَيُقْتَلُ فيه أخيل. وبطريقة أقل درامية، يطلب إلبينور المتوفى من أوديسيس، وذلك عندما يقابله في العالم السفلي، أن يُعِدَّ له طريقة دفن لائقة لكي لا يصبح سبب الغضب menima[١٧]. هذه حالات حرجة وخطرة؛ إنها حالة شخص "قُتِلَ في معركة" ولم يدفن ولهذا يتجول بروحه من مكان إلى آخر دون راحة. ويقول أفلاطون بطريقة تعبيرية أن "menimata القديمة" يُظهرون أنفسهم في "المعاناة العظيمة" التي تؤثر على "عائلات معينة" و تنبثق من "أخطاء غير مطهرة قديمة"؛ أما هذه الأخطاء فيجب أن تُعالج من خلال حفلات التطهير التي تتم عند الدخول في الطقوس الدينية بما في ذلك حالة الجنون[١٨]. ولقد أراد أفلاطون أن يؤكد في كتابة الذي يحمل العنوان *قوانين* على العامل الأخلاقي، ولكن لم يكن بمقدوره إلا أن يذكر التطهير. ومرة أخرى فإن إبيمنديس هو المختص القديم والمشهور في هذا النوع من التطهير؛ إنه المرء الذي لم يتنبأ "عما سيحدث وحسب، و إنما عما حصل في الماضي[١٩]".

وبالطبع لم يكن هناك نقص في عدد الناس الذين كانوا يرغبون في الاستفادة من غضب أرواح الأموات ليوجهوها ضد أعدائهم الشخصيين وذلك من خلال السحر الأسود. وإن الممارسة الأكثر مباشرة والمعروفة في القديم هي أن تصنع صورة للشخص المراد إيذائه

وتدفنها في القبر. بهذه الطريقة ستقع الضحية فريسة للأموات و آلهة العالم السفلي تتم عادة الإشارة اليوم إلى تماثيل صغيرة كهذه بدمى فودو التي تمثل أرواح أشخاص محددين " voodoo dolls" ؛ وهذه دلالة على أنه يمكن لنفس الممارسة أن تحدث في حضارات مختلفة و على نطاق واسع. لقد وُجِدَتْ دمى فودو، التي جاءت من منطقة بيركلين، في مقابر الكيراميكوس في أثينا. ولقد استخدمت الساحرات الشريرات في بابل نفس الممارسة أيضاً. وهكذا يتذمر المريض فيقول: "لقد سَلَّمْتِ تماثيلي إلى الجثة"، "لقد وُضِعَتْ صورتي في القبر". هذا "وإذا تم وضع تمثال رجل مع رجل مات بعده"[٢٠]، فسيعاني الرجل الأول من فقدان الحيوية. وإن مبطلات السحر موجودة في مجموعة الماكلو قبل أي شيء آخر.

هذا ليس الشكل الوحيد من السحر الأسود الذي ظهر عند كل من الإغريق وأهالي بلاد الرافدين. كما ويمكن التفكير ببساطة بأن "صناعة الصور" و "أخذ اللعاب والشعر وحاشية الثوب وآثار الأقدام[٢١]" تمثل أشكال عالمية للسحر. فقد اِسْتُعْمِلَت حاشية الثوب في *الفارماكيترية*[٢٢] الأيوقراطية". وهناك أيضاً أشكال من حليٍّ الحب الأكادي التي تستعمل التماثيل[٢٣]. وتشير *الفارماكيترية* إلى "أجنبي من بلاد آشور" الذي يقدم مادة فعالة محددة[٢٤] على وجه الدقة. ذلك هيليني، أما أفلاطون فقد صَوّرَ مسبقاً التأثير المخيف للسحر على مواطني المدينة "فعندما شاهدوا أشكالاً من الشمع خارج بابِ أو على مفترق طرق أو على قبر، فلربما كان ذلك الشكل شكل أبويهم[٢٥]". لقد كانت هذه الممارسات السحرية عند الإغريق منذ زمن بعيد. وبنفس الطريقة يخاف الناس في بابل من "أشكال مُصَنَّعَةٍ إذا ظهرت" لأنها تدل على أن شخص ما قد "قطع الحياة"[٢٦] ؛ وفي هذه الحالة يكون السحر المضاد حاجة مُلحة.

يُذابُ تمثال شخص ما مصنوع من الشمع في شَعيرة الإبادة المهيب. وكانت تقوم بهذا الشعيرة الساحرة في ثيوكراتس بالطريقة التي كان يُمارس فيها في بلاد الرافدين. أما في مصر فقد تم إثبات استعمال تماثيل من الشمع في أوائل الألفية الثالثة[٢٧]. ولدينا نص آرامي متعلق بهذا الموضوع وهو نص معاهدة سفاير من القرن الثامن؛ وتُعدُّ هذه فرصة نادرة لتوثيق ما جرى بين البابليين و الإغريق. إن هذا النص هو عقد دولي انتهى بأداء أيمان معظمة

ولعنات ؛ يُقال في هذا السياق : "كما تستهلك النار هذا الشمع ، هكذا .... ستستهلك النار (N.N)". وتظهر نفس الصيغة في عقد بين ملك الآشوريين إيشارهادون وأعوانه في القرن السابع ؛ كما وُجدت هذه الصيغة قبل ذلك بكثير في أداء قسم الجنود الحثيين[٢٨]. وهذا ينسجم مع أداء القسم عند السيرينين كما هو ثابت في الأوامر الصادرة عن مؤسستهم التي وصلت من خلال كتابات القرن الرابع. أما ما يبقى موضوع جدل فهو فيما إذا كانت هذه الوثيقة معتمدة من القرن السابع حيث تقول لقد "صنعوا صوراً من الشمع وحرقوها وهم يدعون على كل من لا يحفظ قسمه أو يستهين به أن يذوب ويطير مثل الصور"[٢٩]. وعلى أية حال ، فقد تم إثبات هذه الممارسة في فترة التاريخ القديم من خلال التوازي مع السفاير. إن لدى طقوس أداء القسم ، التي لها صفة عالمية ، أفضل الفرص لعبور الحدود الثقافية.

إن أريشكيكل هو اسم واحد في عالم السحر الأسود الذي من المؤكد أنه سافر من سومر إلى مصر الهيلينية ومنها إلى قرطاج ؛ وهو اسم سومري لآلهة الخوف في العالم السفلي ، وإنه اسم آلهة النار التي عادة ما تظهر في صلوات الإغريق وأوراقهم السحرية[٣٠] في مراحلها المتأخرة. وهذا الاسم هو إحدى أكثر الكتابات التي جاءت من السومرية إلى الإغريقية من حيث الدقة ؛ وهذا يجعل التصادف الأمثل في حالة ترتيب مقاطع الكلمة أمراً غير مطروح. يبدو إلى هذا الحد أنه قد تم طباعة نصوص من الفترة الإمبراطورية فقط وأنه قد جيء على طباعة هذا الاسم. ولو اعتبرنا أن تأثير البابليين توقف منذ زمن بعيد وأن اللغة المسمارية قد أصبحت طي النسيان ، فإن فترة الاستعارة قد تكون قبل ذلك بكثير. وقد يكون التسلسل التاريخي في عالم السحر أقل أهمية من الأماكن أخرى. وعلى أية حال فإن اسم ارشيكليكل هو برهان على التأثير الكبير لسحر بلاد الرافدين ، كما هو حال تأثير الآشوريين على ثيوكريتس.

ويجب النظر في هذا السياق على نص آخر من سيرين. سُجِلَ في سيرين قانون موسع ومقدس عن طقوس التطهير كما صادق عليها المتنبئ ديلفك في القرن الرابع قبل الميلاد ؛ ولكن إذا حكمنا على هذه النصوص من خلال محتوياتها ، فستجد أنه يجب أن تكون أقدم

من القرن الرابع بكثير[٣١]. أما ما يهمنا هنا فهو الجزء المعنون بـ هيكسيون Hikesion. يُعتقد أن كلمة hikesios مفهومة جيداً، وأنها تعني "الذي وصل" أي بمعنى المتوسل. ولا يوجد شك عند أول المعلقين بأن ما سنتعامل معه هنا هو معالجة المتوسلين الذين عادة ما يُدْعَوْنَ hiketai. ومع هذا الافتراض فإن الوصفات الفردية الموجودة في النص تبدو غامضة لدرجة كبيرة. وإنها ليست محض مصادفة أن جون كولد لم يأخذ بعين الاعتبار النص السيريني[٣٢] في معالجته المثالية لـ hiketeia. لقد تم عزل ثلاث حالات في القانون المقدس من سيرين؛ الحالة الأولى هي hikesios "أُرْسِلَ من مكان آخر"، والثانية epaktos ، وتبدو المشكلة الرئيسية مع هذا الصديق التحقق ممن أرسله.

> إن كان أرسل إلى البيت، إذا [المالك] يعرف من عند من جاء إليه، سينادي اسمه، سيلفظه ثلاث مرات في اليوم؛ إن كان مات في البلد أو ضاع في مكان آخر، إن يعرف الاسم، فسيناديه بالاسم، إن كان لا يعرف [فإنه سيقول]: "أنت يا إنسان، إذا كنت رجلاً أو امرأة"؛ سيصنع تمثالين صغيرين، [واحد] أنثى و[واحد] ذكر، من الخشب أو الفخار؛ إنه سوف يستلمهم [في بيته] ويقدم [هما] مع قطعة من كل شيء. عندما تقوم بما هو معتاد، بعد ذلك خذهم إلى غابة برية و ألقي بهم على الأرض، التمثالين الصغيرين وقطعهم [من الوجبة][٣٣].

إنه لمن الغريب أن تؤخذ هذه الشعيرة على أنها شعيرة تطهير أو قبول المتوسل. لا نرى أحداً مهتماً بهذا الشخص الذي عليه أن يحضر و بحاجة إلى حماية؛ إن الاهتمام هنا هو بفرد ما، سواء أكان معروفاً أم غير معروف؛ و إنه لمن الواضح أن هذا الفرد كان غائباً، ولكن يُفترض أنه أرسل الـ hikesios. ويتمنى المرء أن يتخلص فوراً من ذلك مرة أخرى. لو تمعن المرء فيما يقابل هذه الممارسة كما جاء وصفها في الفقرة التي تم اقتباسها، فسيجد أن الأدب السحري الأكادي قد قدّم لنا الموازاة الأقرب. وهنا مرة أخرى، فمن أجل شفاء شخص مريض، يجب صنع تمثال من "كل شيء شرير" ووضعه على السطح بجانب فراش المريض والعناية به لمدة ثلاثة أيام؛ ومن ثم يوضع التمثال في قدر و يُغلق حيث يرافق هذه العملية

التعويذات، ثم يُؤخذ بعيداً ويُدفن في "أرض مهجورة"(٣٤). إن التوافق بين الإجراءات، ألا وهي صناعة تمثال صغير، والعناية به، ثم إلقاءه من مكان مهجور، هي شيء مكتمل. و هكذا فإن كلمة "أرسل" في النص الإغريقي تصبح واضحة، ألا وهي "الإرسال على" (epagoge) وهذا مصطلح معروف في السحر الأسود. يأتي هذا المصطلح عند أفلاطون في المرتبة التي تلي defixio (٣٥) مباشرة. الساحرة "ترسل" الشر "على رأس" أعدائه. لذلك يصبح من المهم جداً أن نعرف من الذي يقف خلف الشر وذلك لنضرب على جذر الشر، أو بالأحرى لنتبع طريقة الاسترضاء لنصل إلى حل أو اتفاقية. و لهذا السبب يتم أولاً إطعام تمثال من هو شرير، ومن ثم يتم التخلص منه بقوة. أما النتيجة فهي أن كلمة hikesios في سيرين لا تعني المتوسل، بل تعني الروح الشريرة التي "تأتي على" شخص أو بيت(٣٦).

يجب على الفرضية إما أن تصمد أو أن تسقط في ضوء الفقرتين الأخيرتين من قانون آبولو المقدس لسيرين الذي يعالج حالات أخرى hikesioi وطرق التعامل معها(٣٧). علينا أن نحافظ على الفقرة الثانية سليمة بكليتها على وجه التقريب، أما فهمها فقد يصبح صعباً بسبب المعنى الغامض لثلاث مصطلحات تُطبق هنا بطريقة تقنية خاصة و غير معروفة في الوثائق الأخرى؛ وهذه المصطلحات هي: teliskesthai وateles telesmenos وpropherestha. بالإضافة إلى ذلك فإن الأسلوب القديم غالباً لا يحدد فاعل الفعل، وكذلك لا نعرف كيف كان "الضريح العام" (damosion hieron) لسيرين. سيحاول التحليل التالي أن ينقل بنية القانون بدون الاستفادة من معلومات إضافية آخذاً telein بالمعنى العام وهو "تنفيذ الشعيرة"(٣٨). أما hikesios "الأخر"، فهو إما مع القيام بالشعيرة أو بدونها، "أخذ مكانه في الضريح العام". لو أن هناك "حكم"، فإن الشعيرة يجب أن تتم حسب الشروط المعلنة. وإن لم يكن هناك حكم، فإن العطاء السنوي لفواكه الحقل المرفقة مع السقاية يجب أن تُقَدَّم إلى الأبد. ولو نسي أحد ذلك فعليه أن يقدم ضعف العطاءات في العام القادم. وإذا ألغاها أحد من الذرية أو نسيها وهناك حكم له، فإنه سيدفع للآلهة ويضحي بأي شيء يَكشُف عنه المتنبئ ـ إذا علم فعليه أن يقدم الأضحية إلى والد الآلهة، وإلا تتم استشارة المتنبئ.

من الواضح أن هذا النص هو عن تأسيس مذهب ديني و المحافظة عليه. أما المفسرون الذين يفهمونه على أنه يشير إلى الإنسان المتوسل فيجب أن يضعوا ثلاث فرضيات إضافية ألا وهي: إن النص يتعامل مع حالة مجرم، على الرغم من أن الجزء الثالث فقط من القانون يتكلم عن القتل؛ وإن المذهب هو لمصلحة ضحية الجريمة؛ وأما الحكم فقد نطق به القس: "[فالقس] يحدد"، و إن "تنفيذ الشعيرة" يعني القبول وذلك لكي يصبح مواطناً صالحاً "للدخول في المذهب"[٣٩]. ولكن مع هذه الافتراضات، فإن السطر الأول من النص سيكون عبثياً: فإن الشعيرة "إما أن تتم أو لا تتم"؛ ويبدو أنه من الممكن إعادتها. وعلاوة على ذلك فإن لدى القس الحرية بأن يضع الشروط أو لا يضعها بناءً على نزواته ورغبته. وبدقة فإنه هو (؟) "لم يحكم" وهكذا سيتوجب تقديم الأضاحي إلى الأبد؛ أما في الحالة الأخرى فإنه سيتوجب تقديم الكفارة مرة واحدة إلى الأبد. و الأهم من ذلك كله هو لماذا يتوجب على القس أولاً ومن ثم على المتنبئ أنْ يقرر ماهِيَّةَ الأضحية إذا نشأت مشكلة مع الأجيال القادمة فيما بعد؟ وفي الواقع فإن الأوامر مختلفة وأكثر وضوحاً إذا ما قرر المرء أن يتصور أن روحاً شريرة قوية تفرض نفسها عليه سواء كان ذلك في الحلم أو على شكل رؤى أو عن طريق سماع أصوات. وفي ظل هذه الظروف، سيكون هناك إجراء ديني "حسب الأمر" (kat epitagen) وهذا ما تم التعبير عنه في الكتابات في أغلب الأحيان. ثم يستعيد المصطلح حكم (propheresthai) معناه الثابت "يوبخ أو يتذمر": إنه يعني نفس "يُعبر عن menima". وهذا المصطلح قريب أيضاً من مصطلح "يُعطي إشارة الإرادة الإلهية" episemainein. فإن لم يكن هناك شيء ظاهر بدقة، وإذا كانت الروح وَجَّهَتْ الرعب على الناس بدون كلام، فعندها تنطبق الصيغة العادية بتقديم الأضحية لإرضاء الميت وهي: فواكه الأرض وسقايات للموتى. ويتأثر الأولاد والأحفاد لأن مذهب الميت هو مذهب أجداده. وهكذا فقد جاء في أحد النصوص الأكادية أنه بإمكان السلف المَنسي أن يُعبر عن عدم سعادته و "يشتكي" قائلاً: إن روحاً من عائلتي قد ألقت القبض عليّ. وفي حالة الشك ينبغي للمرء أن يستشير متنبئاً لمعرفة العطاءات الصحيحة التي يتوجب عليه تقديمها؛ ويجب تقديم هذه العطاءات إلى

إله العائلة إن كان معروفاً. يقول هيرودوتس عن عائلة إيساكوراس في أثينا[٤٠]: "يجب أن يقدموا أضحياتهم إلى زوس كاريوس" وإلا فإن المتنبئ سيحدد أيضاً من هو (الإله). وهكذا فإن النص سيكتسب معناه فقط في سياق ما نسميه الخرافة. إن كلمة Teliskestha تعني إذاً تأسيس الشعيرة الدينية للمذهب. وإنه لافتراض جذاب أن يكون الضريح العام لسيرين مرتبطاً ارتباطاً خاصاً بمذهب الأبطال.

أما الجزء الثالث في قانون سيرين فهو غير واضح بخصوص المصطلح الحاسم المتعلق بالتنوع الثالث لـ hikesios و autophonos: "المرء الذي قتل بيده" أو "المرء الذي قتل نفسه"؟ هنا يُقابَل تَدَخُّلُ المرء الذي "دخل" بشعيرة معاكسة "جعل الذي وصل يذهب" aphiketeuein[٤١]. ومرة أخرى فإن المفردات تجعل الأمر واضحاً لأننا لا نتعامل هنا مع قبول المتوسل في المجتمع، وإنما مع شخص ما نريد التخلص منه. وعلى أية حال يحتوي النص على بعض الفراغات التي يبقى إكمالها أمراً مشكوكاً فيه. ويجب على الشخص المتأثر أن "يعلن" عن الشعيرة و أن يجعل شخصاً ما يجلس على صوف خروف في العتبة[٤٢] و يدهنه، ثم يخرج مع مرافقين له إلى الطريق العام ويتوجب على كل من يقابله أن يلزم الصمت ويتلقى الأخبار حتى - يوجد فراغ هنا. تتم تلك "الأضاحي و أخرى" (شعائر؟) وهذا شيء مشروع. لو كان هذا النص يتعامل مع تطهير شخص من جريمة مدنسة فيجب أن نفترض الاندماج في الحدث الأخير والسماح له بالدخول إلى أضرحة المدينة. وبناءً على هذا الافتراض قام المحررون بوضع إكمالاتهم للنص. وعلى أية حال، تتحدث الأجزاء التي تم الحفاظ عليها من النص عن يقود "بعيداً" و"يخرج" و "يمر بـ"، وتذكر مناطق هامشية حيث "تلتقي فيها ثلاث قبائل" (triphylia)[٤٣]. إن السكوت مناسب في وجود "كائنات أكثر قوة"[٤٤]. هذه ليست شعيرة اندماج و إنما شعيرة تخلص وكل الاحتمالات تتضمن الشياطين أكثر من الناس الأحياء[٤٥].

وتبقى الحجة المضادة التي تقول إن كلمة hikesios تحمل في بعض النصوص الإغريقية الأخرى معنىً واضحاً ألا وهو "المتوسل" موجودة؛ وإنها لم تأتِ بمعنى "الروح

الملازمة" في أي مكان آخر. على أية حال هناك موازاة دقيقة في المعنى المزدوج لكلمة prostrapaios حيث تعني حرفياً "هو الذي يتوجه إلى شخص ما". نجد أن هذه الكلمة كانت قيد الاستعمال منذ إيسكيليس، وأنها لا تعني متوسلاً فحسب وإنما تعني الشيطان الذي يلازم نفسه مع شخص ما. ومع ذلك فإن هذا المعنى غالباً ما كان خطأً، وخاصة في قاموس ليديل سكوت على الرغم من أن التعابير مثل "prostropaios of Myrtilus [قتل بخيانة] قد جاءت بعده " عند بوسينيوس أو في اجتماع كلمة Prostropaios مع "الغضب وأرواح الانتقام" كانت واضحة عند بوليبوس. وينبغي لنا فهم تهديد الـ Prostropaios للأموات عند المتنبئ أنتيفون وقبله[٤٦] عند إسكيلس بناءً على ما سلف[٤٧]. إن "الشخص الذي يقترب" يمكن أن يكون شخصاً غير نظيف أو روحاً شريرة للميت حيث تحمل هاتان الكلمتان نفس المعنى الخاص في الإغريقية. والحقيقة أن تفسير هذه الوثيقة من سيرين تظهر الدين الأبولي على أنه منغمس في الخرافة إلى حد كبير أكثر مما يريد دارسو الهيلينية أن يقبلوا به. وقلما سيجد هؤلاء الدارسون فرحة في أن التوازي بين هذا النص ونص شعيرة دينية من بلاد الرافدين قد ساعد على تأسيس معنى كلمة إغريقية بحتة. وبناءً على ذلك سيتلاشى الحد الفاصل بين الشرق و الإغريق.

الأضحية البديلة

يشعر الناس بالانشراح بشكل طبيعي عند تخلصهم من حالة الرعب التي تطاردهم إذا ما قام مخلوق آخر بتحمُّل ذلك المصير السيئ بدلاً عنهم. تُعَدُّ الأضاحي البديلة منتشرة على نطاق واسع[١]. فلقد كانت شائعة في بلاد الرافدين على وجه الخصوص؛ وكما هي العادة عندهم، يعطون القلق الأساسي أشكال حيوانات شيطانية من أكلة اللحوم[٢]. وكانت هذه العادة أقل شيوعاً عند الإغريق. أما ما تجدر ملاحظته أكثر من غيره فهي إحدى القصص الخاصة التي تتحدث عن أسطورة مذهب من معبد آرتيمس في ميونيكيا في أثينا.

ومرة أخرى يصبح الوباء، الذي يظهر من خلاله غضب الآلهة، جلياً؛ و يقال إن السبب هو قتل دُبّ مقدس. وهنا تطلب الآلهة من الناس أن يضحوا بفتاة شابة تكفيراً عن الذنب. ولقد "وعد إيمباروس أن يقوم بذلك شريطة أن تمنح الآلهة عائلته منصب القس طيلة حياتهم. وهكذا ألبس ابنته الثياب، ولكنه خبأها في المعبد وألبس العنزة الثوب حيث بدت وكأنها ابنته وضحى بها." هذا هو نص بوسينيوس من آتيك؛ والنسخة الموجودة في مجموعة من الأقوال المأثورة لزينوبيوس تشبهها لحد كبير. هذا وقد تم ذكر إيمباروس في كوميديات ميناديرٍ[٣].

من الواضح أن الحكاية تصف شعيرة؛ فقد أُنْجِزَ الطقس البديل كعبادة عند آرتيمس لرفع الوباء. وتفرض أسطورة تضحية إفيجينيا في أوليس نفسها كشيء موازٍ لذلك، حيث يُقالُ إن الآلهة نفسها قد قررت أخيراً استبدال العذراء بأنثى غزال؛ أما الأسطورة من ميونيكيا، فتصور الاستغلال الحقيقي بشكل توضيحي أكبر. وإنه ليس من المؤكد إلى أي مدى يمكن أخذ ذلك كدليل على العبادة الحقيقية. فليس هناك معلومات عن عائلة إيمباروس أو قِسِّيَةٍ إيمباريديسه في علم دراسة المجموعات الإنسانية، ولكن إذا افترضنا أننا نتعامل مع اختراع بحت، فهذا سيجعل حالة إيمباروس المشهورة أقل قابلية للشرح.

هنالك طقوس حسنة التوثيق في أماكن أخرى حيث يتم استبدال الإنسان بحيوان؛ وإن المثال الأبرز هو الشروط في القانون القديم للطاولات الإثنتي عشر في روما التي تتحدث عن: arie subicitur "إستُبدل بكبش"[٤]. و على أية حال تقدم تعويذة نص بلاد الرافدين لنا موازاة أقرب.

يتعامل نص بلاد الرافدين مع شفاء رجل مريض ويحمل العنوان التالي "استبدال رجل لإريشكاكيل" حيث أن أريشكاكيل هي الآلهة السومرية الأكادية للعام السفلي. وإن الاستبدال هو "عنزة عذراء". تُوَضَعُ العنزة في فراش الشخص المريض ويُفترض أن تقضي الليل معه. ويصل المشعوذ عند الفجر، ويرمي بالعنزة والمريض خارج الفراش على الأرض، ويلمس حنجرة المريض بسكين خشبية، ثم يقطع حنجرة العنزة بسكين حقيقية. وبعد ذلك

تُحْشى العنزة المذبوحة بالبهارات وتُلَبس ثوباً وتُعطى حذاءً وتزَيَّن عينيها. ويُجرح لباس رأس الرجل المريض حول رأسه، ثم يُعتَنى به "وكأنه رأس رجل ميت" عندما يغادر الرجل المريض بيته. هذا ويُطلق المشعوذ تعويذته، ويزداد الندب على الأموات فوق الرجل ويُحْضِرُ العطاءات للأموات ويقدم السقاية من الماء والبيرة والذرة المحمصة والحليب والعسل والكريمة والزيت؛ وأخيراً يتم تقديم العطاءات "لروح الميت من العائلة" وكذلك العنزة ويقوم الشخص بدفن الحيوان. بهذه الطريقة ينقذ الشخص المريض من مرضه.

ويجب أن لا نُغْفِلُ الفروق بين الشعيرتين. لقد تم وصف الأضحية في مونيكا في مذبح الضريح، بينما تم في الشرق تمثيل الموت في الفراش وفي البيت. أما بالنسبة للتشابه بين التمثيليتين، فإننا نجد عنزة في كلتيهما وهذه العنزة تُسْتَعْمَلُ كأضحية وتُلْبَسُ ثياب إنسان، وهذا شيء لافت للنظر؛ و كذلك الأمر فإن الأسطورة في مونيكا تهتم بشفاء المريض أيضاً. يذكر جيلوس بأن التضحية بعنزة من أجل الجنس البشري ritu humanu تأتي حسب المذهب الروماني لفيوفيس؛ وهذه الحالة يمكن أن تشير إلى شكل مشابه من الطقوس لحد ما[٦]. ففي تينيدوس، وحسب مذهب ديونوسيس انثروبورايستيس، فإن "محطم الرجال" – مرةَ أخرى ضمن إيديولوجية تضحية الناس – يقدم العجل ومعه جزمه كأضحية للإله، بينما يتوجب على الجزار الهرب[٧].

لا نرى هنا نقصاً في التوازي. كما ويمكننا البرهان على اتصال مباشر من خلال الاستعارات اللغوية، ومع ذلك فإنها تبقى "ربما". إن الاسم إمباروس، بـ a الطويلة ليس صوتاً إغريقياً، وعلى الأقل فإنه غير موجود عند الآتك. ويقدم بوسيا نيوسو و معاجم أخرى بعده اسم Baros كبديل له. حتى هذا الاسم يبدو أكثر غرابة، ولكنه ينسجم مع الاسم الأكادي للمتنبئ وهو Baru[٨]. وهكذا فقد يفترض المرء أن وراء هذه الأسطورة حادثة حقيقية وهي أن متنبئ شرقي استخدم الأضحية البديلة وذلك لرفع الوباء وقد تم ذلك بنجاح باهر. يرتبط مذهب آرتيمس وضريحه في مونيكا بالشهر الميونيكي في تقويم الآتك؛ ونشعر في هذه المناسبة، كما هو الحال في باقي مهرجانات آرتيمس، بدخول الفتيات الإغريقيات في المرحلة التمهيدية للطقس؛ ولكن قلما يكون هذا استيراد شرقي بكلّيته. ومع

ذلك فإن الدليل على صيغة Boras يبقى ضعيفاً حيث تحتوي نصوص ميناديو كما هو واضح ، التي هي أقدم الوثائق التي نملكها التي تعتمد عليها المعاجم ، على كلمة Embaros. وعلى أية حال، فيجب أن لا تُستَبْعد الطقوس الإضافية حتى في حالة تأسيس المذهب، وكذلك فإنَّ كل أنواع الصدف قد تحدث في الكلمات المستوردة. حتى ولو لم تكن هناك إمكانية لتحديد المسار الدقيق بين الشرق والغرب، فإن التوازي بين الطقوس البديلة بين الشرق و الغرب جدير بالملاحظة.

أسكيليبس و أسكيلاتس

تقدم التماثيل البرونزية الصغيرة الثلاثة في معبد الحيرة في ساموس أقوى الأدلة على التوريد البابلي للإغريق وذلك فيما يتعلق بالمرض والشياطين و آلهة الشفاء. لقد تم استخراج اثنتان من هذه التماثيل بالتنقيب عليها في مستويات ترجع بتاريخها إلى القرن السابع (الشكل رقم ٤)[١] ، وقد تمت طباعتهما للمرة الأولى في عام ١٩٧٩. تصور هذه البرونزيات رجلاً واقفاً للصلاة ومعه كلب كبير. ولقد أثبتت الاكتشافات المشابهة في بابل كما أثبتت النصوص المسمارية أن هذه التماثيل ترتبط بآلهة الشفاء البابلية كولا من مدينة إسين ؛ هذا وتُسَمى هذه الآلهة "الطبيبة العظيمة" أزوكالاتو azugallatu. وبحسب عقيدة كولا فإنه يتم تقديم الكلاب كأضاحي. ولقد ظهر في معبدها في إسين سلسلة كاملة من الكلاب المدفونة.



الشكل رقم (٤). تمثال بابلي برونزي، "كلب وقائد الكلب"، من مذهب آلهة الشفاء البابلية كولا، وُجد في معبد الحيرة في ساموس.

عندما يتم تقديم عدة تماثيل صغيرة من هذا النوع تكريماً لهيرا في ساموس، فإنه لا يمكن أن تكون هذه التماثيل مجرد أشياء تذكارية عرضية. إن الاحتمال الأكبر هو أن الناس كانوا يتقربون من هيرا من أجل الشفاء أيضاً. و لقد كانت هذه المساعدة مطلوبة بشكل عملي من كل إله، و لكنها كانت مطلوبة من الآلهة على وجه الخصوص. ولا يمكن لنا أن نثبت فيما إذا كان تقديم هذه البرونزيات قد تأصل مع التجار الشرقيين الذين وصلوا من ساموس أو فيما إذا كان الإغريق، مثل أنتيميندااس شقيق ألكياس الذي خدم فيما بعد لفترة ما كمرتزق عند البابليين، قد أتوا بهم من الشرق. قد يستطيع المرء فهم ما يعنيه المرض عبر الحواجز اللغوية؛ ولكن تم العثور على تعويذة خاصة أظهرت فعاليتها ضد المرض، فإنه سيتم قبولها بارتياح تام.

ولكن هذه ليست القصة كلها حيث أن الدور الهام للكلب في مذهب إله الشفاء الإغريقي الرئيسي أسكيليبسس سيقودنا إلى أبعد من ذلك. لقد كان الكلب واقفاً بجانب التمثال المصنوع من الذهب و العاج لأسكيليبسس في معبده في إبيداروس؛ وكان هناك في اللوحة الحجرية المنحوتة المقدمة للإله كلاب بجانب أبناء أسكيليبسس. وهكذا تروي الأسطورة بأن أحد أولاد أسكيليبسس كان مُلْقى على جبل كينورتيون فجاءت إليه كلبه وأطعمته و من ثم وجده صيادون معهم كلاب(٤)؛ لاحظ أن kynegetai تعني قادة الكلاب في الإغريقية. وبالإضافة إلى ذلك فقد برز إلى الصدارة مذهب حقيقي مع متطلبات قوانيالأسطورة؛ يليبسس في بيرايوس حيث يقول: ينبغي للمرء الذي يرغب في الحصول على الشفاء، أن يقدم أضحية أولية من ثلاث كعكات إلى ماليتاس وأبولو وهيرمس وإياسو وآكيسو و باناكيا وأخيراً إلى "الكلاب وقادة الكلاب"، أي الصيادين(٥).

وهكذا يستطيع المرء أن يشرح فكرة الكلاب وقادة الكلاب بالرجوع إلى الأسطورة؛ وأما الأشكال البرونزية في معبد الحيرة فتقدم شرحاً تصويرياً مباشراً حيث تظهر الكلاب وقادتها هنا كتماثيل. ومن السهل على المرء أن يفترض أنه قد شاهد أشكالاً من هذا النوع في ضريح أسكيلبسس في بيرايوس؛ وقد تم التعامل مع هذه التماثيل باحترام تام

وبنفس الطريقة التي تم التعامل بها مع بقية الآلهة والسلطات الأخرى من حاشية أسكيلبسس، ونتيجة لذلك فقد كان لهم دورهم في الشعيرة. لقد ظهرت الكلاب وقادتها على أنها مكونات للأضحية الأولية؛ وظهروا أيضاً في المحاكاة التهكمية الخيالية لمذهب ديتي في قطعة للشاعر الكوميدي أفلاطون[٦]؛ ولهذا السبب كانت المحاكاة مشهورة وقدمت تفصيلاً واضحاً لمذهب محدد. ولكن عندما يأتي المرء على تماثيل معبد الحيرا السامي فعندها سيدرك دور الكلاب وقادة الكلاب. إن وجود هذه التماثيل يشكل دليلاً على التفاهم الخاص بين الشرق والغرب في عالم آلهة الشفاء.

وهناك مساحة أخرى ستقدم لنا مغرياتها وتقفز بنا إلى الأمام وذلك للنظر في الدليل اللغوي. تسمّى كولا Gula آلهة الشفاء وراعية الكلاب وقادتهم في اللغة الأكادية[٧] azugallatu، أي "الطبيبة العظيمة". وعلى أية حال فقد كان أبولو يُعْبد على أنه أسكيلاتس ويحتفل بمهرجان أسكيلايا[٨] على جزيرة سيكللاديك في أنافي قرب ثيرا. لقد شدّ هذا الاسم، الذي ليس له وقع إغريقي، الانتباه مراراً وتكراراً و خاصة وأنَّ له جرساً لا يختلف كثيراً عن اسم ابن أبولو أسكلابيوس الذي من الصعب شرحه[٩] بطريقة مشابهة. إن اسمي Az(u)gllat(u) و Asgelat(as) متطابقان تماماً من حيث الصوت. فإذا حُذفت المقاطع الكتابية المتغيرة، فسيكون تسلسل المقاطع على درجة كبيرة من التعقيد مما يجعلنا نستبعد الصدفة كلياً ومن ثم ينسجم المعنى. إنه شرف لأبولو أن يكون طبيباً، وهذا ما تفعله المذاهب الأخرى حيث تدعوه طبيباً (ietros) كما هو واضح. والحقيقة أن تسلسل اسم المهرجان أسكيلايا Asglaia يجب أن يكون ثانوياً حيث أُعيد تركيبه من اسم أسكيلاتس Asgelatas وكأن هذا الاسم له النهاية الإغريقية العادية tas - و tes. فإذا تم قبول معادلة Azugallatu /Asgelatas فهذا يعني أنه كان هناك على هذه الجزيرة شخص ما في وقت ما و كان يعمل كمداوٍ وأنه أثار اسم أهالي بلاد الرافدين ل azugallatu كمداوٍ ضد الوباء وأن هذا الشخص قد نجح بطرد الوباء بعيدا بشكل جلي. فمنذ ذلك الزمن بدأ أبولو أسكيلاتس يُعبد هناك تحت اسم أبولو إبيكيوريس وتم الاعتراف له بالفضل في المساعدة للتخلص من الطاعون العظيم[١١] الذي حلّ بمنطقة باسي.

ولقد كان يُعبد في البندقية تحت اسم سانتا ماريا ديلا سالوتي في فترات متأخرة جداً. وهكذا يُقدم أبولو أسكاليتس أعظم برهان مباشر على تسلل الممارسين الملهمين من التراث الشرقي إلى الإغريق القدماء؛ وقد تم العثور على أشياء موازية لبرونزيات كولا في ساموس.

إن الطريقة التي اتبعتها اللغة الإغريقية في امتصاص وكبت هذه المصطلحات الأجنبية جلية جداً خاصة في هذه الحالة. فلقد ثُبت وجود شكل مخادع مشابه لأجيلاتس Aiglatas "أبولو السماء المشعة" في وقت مبكر جداً في أنافي؛ ولقد وجد هذا النعت طريقه في أسطورة أرغونوتس، وظهر في الإهداءات التي جاءت في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد(١٢). فمن يستطيع أن يُخمّن وجود اللغة الأكادية وراء إغريقية واضحة للعيان كهذه؟ وإن الاحتفاظ بالأسماء الغريبة والرسمية للمذهب و المهرجان في مدخل بعض الوثائق فرصة سعيدة. يبدو جلياً أن اسم أسكيلاتس قد أصبح أكثر صعوبة في القراءة وأكثر قوة ونتيجة لذلك فقد أصبح أقدم من آجيلاتس. ولذلك يُنسب اسم أسكيلاتس إلى أواخر الحقبة القديمة. وهكذا فإن الدليل الخارجي يقربنا من فترة تأثير الشرق التي ينتمي إليها قادة الكلاب الساميين.

وبإشارة أخرى إلى كلمة في عالم الطبيب أسكيليبيس؛ فقد تم إثبات وجود كلمة واحدة للإشارة إلى للصداع والدوخة منذ ظهور كتاب أرسطو بعنوان *مشاكل*؛ وهذه الكلمة هي Karos أي "يدوخ" و التي ليس لها أصل إغريقي. أما في الأكادية، فإن كلمة karah تعني "يدوخ"(١٣)، وأما في الآرامية فإن karah تعني "يمرض". إن الصدفة ممكنة جداً في تسلسل مقاطع صوتية بسيطة كهذه، ولكن على المرء أن يتصور أيضاً أن هذا المصطلح قد جاء إلى الإغريق مع العادات الشرقية للولائم وخاصة إدخال الأرائك وذلك للاستناد عليها (klinai) بدلاً من الكراسي؛ ولقد أصبحت هذه العادة جليةً في حلقات الدراسة الإغريقية منذ نهاية القرن السابع والتي ظهرت أول ما ظهرت مع آشور بانيبال. وهكذا فقد يكون هناك عدد كبير من الكلمات المستعارة من هذا النوع في المفردات الطبية، أما ما هو غير عادي فهو أن كلمة karos نجت من التمويه.

التنبؤ في حالة النشوة

إن التنبؤ فن غريب لا يستطيع أن يمارسه بنجاح إلا المختصون في ظروف خاصة. فأحياناً يتم التأكيد على التقنيات الخارجية والأجهزة المُكْتَسَبَه للمتنبئ حتى يبدو الفن وكأنه سهل التعلم. وأحياناً يُنظر إلى الحالة العقلية الخاصة على أنها كل شيء، سواء سُميَتْ تملكاً أو نشوة أو جنوناً. ويظهر المتنبئ "المثير" عند الإغريق لأول مرة على خشبة المسرح في مسرحية أغاميمنون للكاتب إيسكيلس في مشهد كاساندرا العظيم. ولقد تكلم هرقل مسبقاً قبل ذلك بكثير عن العرّافة سسبيل وهي تتنبأ "بفم غاضب"؛ كما افترض هيرودوتس وجود التنبؤ في حالة النشوة في معبد جبل بتون للتنبؤ حوالي العام ٤٨٠[1]. وبعد ذلك ناقش أفلاطون الجنون التنبؤي على مستوى فلسفي عالٍ. أما في هذا السياق فقد أكد أفلاطون بأن بيثيا في ديلفي، التي هي أكثر المتنبئين الإغريق شهرة، كانت تتنبأ وهي في حالة من النشوة[2]. وبعد فترة طويلة وصف بلوتارش في كتاباته عن ديلفي[3] تفاصيل جلسة بثيا لتحضير الأرواح. و يُعْتَبَرُ هذا شاهد من الدرجة الأولى حيث أنه خدم هناك كقس لمدة عشر سنوات. وعلى الرغم من الدحض الجيولوجي للفرضية العقلانية بشأن البخار البركاني الذي يخرج من الأرض من تحت المرجل في معبد ديلفي والذي له قوة كيميائية "ملهمة" لبيثيا، فإن ذلك لم يقدم أية خدمة لعدم استحسان حالة النشوة التي كانت تتميز بها أحكام أبولو في ذلك المكان. فالوسيط لا يحتاج إلى كيمياء. والطريقة التي تظهر بها النشوة نفسها في الحالات الفردية يمكن أن تختلف من شخص إلى شخص. ويؤكد بلوتارش أن لا دهشة في حقيقة اختيار فتاة فلاحة مناسبة. وعلى الرغم من أن بعض الدارسين قد وجدوا هذا التنبؤ مثيراً للقلق، فإن التنبؤ في حالة النشوة يبقى منحة خاصة لا يمكن توقعها و لكن يمكن استغلالها جزئياً فقط.

كتب فارنل في عام ١٩١١ أنه بالمقارنة مع بلاد الاغريق فإن التنبؤ في حالة النشوة، لم يكن موجوداً في بابل[4]. لقد تم تفنيد أراء فارنل منذ زمن بعيد. ففي الحقيقة كان المتنبئون والمتنبآت الذين يمارسون التنبؤ في حالة النشوة (mahhu . mahhutu) منتشرين في بلاد الرافدين. ولقد ظهر أكبر دليل على ذلك في ماري. أما تقرير وين - آمون فيعتمد على حالة

ما في بعلبك أيضاً(٥). ففي زمن آشورآهيدون كانت نساء النشوة نشيطات في بلاد أشور؛ وقد قدم الحضور في معبد عشتار في أربيل تقريراً عن الاتصالات المباشرة بين الآلهة و الملك على وجه التحديد؛ وكانت الآلهة تتكلم مباشرة من خلال فم الإمرأة بصيغة الشخص الأول فتقول: "أنا، عشتار...."(٦).

يصل تراث العرافة سيبل أو مجموعة النساء المعروفات باسم السيبل من بابل إلى كيوما حيث يتمحور مركز ثقلهم في آسيا الصغرى(٧). وتعترف الأفكار الكثيرة والمختلفة بخصوص تاريخ وعهد مجموعة السيبل بأنهم كانوا موجودين منذ القديم، وإنه من الصعب أن نعيد بناء التراث القديم من مصادر متأخرة. و يشير هرقل وهو أقدم شاهد لدينا إلى السيبل ونشوتها عندما تنطق بتنبؤات مزعجة "بفم غاضب" يغطي "١٠٠٠ سنة". ويُرْجِعْ التراث تاريخ سيبل ماريبسا إلى ما قبل حرب طروادة، أما سيبل إريثري فيضعها في القرن الثامن.(٨) وبالنسبة لسيبل كيوما فقد جعلها معاصرة ل تاركوينيوس سوبيربس في روما(٩). وعلينا أن نعطي هذا التسلسل التاريخي مصداقية إلى الدرجة التي يمتد معها تراث كوما إلى ما قبل غزو مدينة روما على يد الأوسكانيين في القرن الخامس.

لقد تم منذ القديم الاهتمام بالأصول الشرقية للسيبل. وإلى حد ما فإن الكتب السيبيلية في المرحلة الهيلينية الثانية والزمن الإمبراطوري تجمع بين المعارضة "الشرقية" لروما والعناصر اليهودية القوية. وبالنظر إلى الانتشار الواسع وتوفر الأفكار التوسطية والتنبؤ، فإن تفاصيل معينة أو حتى اسم السيبل نفسه قد يزودنا بدليل واضح على اندماج الثقافات في العصور القديمة. فهناك "سيبل بابلية"، ولكن من السذاجة الربط المباشر بين اسم سيبلا وسيدوري، الزوجة ونديمة الجعة، وبين سيبلا وسابيتو sabitu(١٠) التي تظهر في ملحمة *جلجامش*، التي كان دورها أن تُري جلجامش الطريق إلى أوتنابيسهيتم بطل الطوفان. وقيل إن الاسم الخاص سامبيذي هو اسم سيبل البابلية؛ ويقال إنها كانت موجودة في سفينة نوح كواحدة من زوجات ابنه(١١). قد يجعلنا ذلك نفكر ونحسن نية بالسابيتو sabitu الجلجامشية. هذا و قد ارتبطت سيبل البابلية ببيروسوس، مما يشير إلى حصول التأريخ في الحقبة الهيلينية.

وبالنسبة لفترة التاريخ القديم، يجب أن نأخذ وقفة و لكن في سياق آخر تماماً، ألا وهو علم الفلك وصناعة التوقيت حيث تبدو الروابط ممتدة من بلاد الرافدين إلى ديلفي على وجه الخصوص. هذا وقد أوجد مارتن نيلسون[١٢] حلاً لهذه العلاقات المتداخلة. فيبدو أن التوقيت الإغريقي الأول وبأشهره المكونة للسنة يتبع مبادئ أوكتيتيريس البابلي. وتفترض مقدماً منظمة ألعاب "العذارى"، وعلى الخصوص منظمة الأولمبياد، بأنه قد تم تثبيت التوقيت على أساس فترة ثمان سنوات. وإن التاريخ التقليدي لأول أولمبياد هو ٧٧٦ قبل الميلاد، وإن البناء العظيم لمعبد الدولفي قد بدأ في هذا التاريخ تقريباً. ولقلما تحتاج مجموعة العوامل غير المؤكدة والموجودة في هذه التركيبة للتأكيد. حتى ولو أخذنا القائمة الأولى للفائزين في الأولمبياد على أنها موثوقة، فإن برنامج الألعاب الأول يبقى مشكوكاً في أمره حيث ظهر جدل في الآونة الأخيرة على أن هذه الألعاب قد بدأت فقط منذ حوالي العام ٧٠٠ قبل الميلاد[١٣]، كما وأن العلاقات مع ديلفي ليست واضحة. ومع ذلك يبقى المنظور الذي قدمه نيلسون مخادعاً، خاصة وأن هذه الانسجامات في طقوس التطهير والشفاء قد تم إضافتها، وهو الشيء الذي لم يأخذه نيلسون بعين الاعتبار.

وبذلك يمكننا رؤية تنبؤ بيثيا وهي في حالة النشوة في سياق مشابه. و في الحقيقة فإنه حتى الطقس الخاص، الذي يجتمع فيه الناس لتلقي الرسالة الرومانية من بيثيا والذي يتم فيه رش العنزة بالماء ومراقبة ردة فعلها، له ما يوازيه في بلاد الرافدين[١٤]. يبدو أنه وبالتوازي مع انتشار الكبد كنذير شؤم، فقد أصبح فن التنبؤ بالاتصال الروحي أكثر قرباً من للناس وحل محل الطرق الأكثر قدماً والأكثر بساطة كطريقة نُذُر الشؤم ومراقبة الطيور. فهل هذا الذي وطدّ شهرة ديلفي؟[١٥] ويتوجب على المرء أن يقاوم إغراءات الذهاب بعيداً لكي لا يحاول أن يشتق اسم أبولو من البابليين[١٦].

لاماشتو ، لاميا ، وكوركو

لاتنتمي الطقوس ونصوص التعويذات فحسب إلى عالم السحر في بلاد الرافدين، بل يضاف إلى ذلك الرقى. فهناك اسطوانات بسيطة وصغيرة بالإضافة إلى حبيبات عليها كتابات ذات صلة بالموضوع(١). وهناك أيضاً صور خيالية مثل رؤوس بازوزو(٢) ولوحات لاماشتو(٣). وكما هو الحال في أشكال الكبد في فحص الكبد، فقد كانت هذه الأشكال منتشرة حتى شمال سورية وأوغاريت و قبرص. و بنفس الطريقة التي وصل بها وجه همبابا إلى كورتين و وصلت بها تماثيل قادة الكلاب إلى ساموس، فقد سافرت نسخ من الأيقونات المصنوعة من أجل لاماشتو حتى إيطاليا(٤). ومن المؤكد أن الإغريق القدامى شاهدوا تماثيل كهذه بين الحين والآخر. وفي الحقيقة فقد ترك شياطين في بلاد الرافدين آثاراً مختلفة عن أنفسهم.

جاء سابغو في بدايات أعماله على ذكر الشكل المخيف للغولة التي هي موضوع رعب للأطفال. ويقال أن الغولة تسرق وتأكل الأولاد الصغار. إن آثار هذا الشكل مستمر حتى اليوم(٥). ويربط الاغريق اسم الغولة مع الشر المكشر عن أنيابه غيلان gelan؛ ولكن هذه الكلمة لا تنسجم بشكل لائق مع هذا المفهوم لا من حيث التهجئة ولا من حيث المعنى. ومن ناحية أخرى، فإن الغولة هي واحدة من أكثر أسماء الأرواح الشريرة شيوعاً في اللغة السومرية الأكادية. ولقد أشار دارسو العلوم الآشورية منذ القديم إلى هذا الانسجام وفسروه على أنه استعارة من بلاد الرافدين(٦). أما دليل سابغو فسوف يضع الغولة في أواخر القرن السابع على الأقل. ولقد تم إعادة إنتاج a على شكل e وبشكل موازٍ ل Azugallatu /Asgelatas وكما هو الأمر بالنسبة الاسم الحرف دلتا delta(٧).

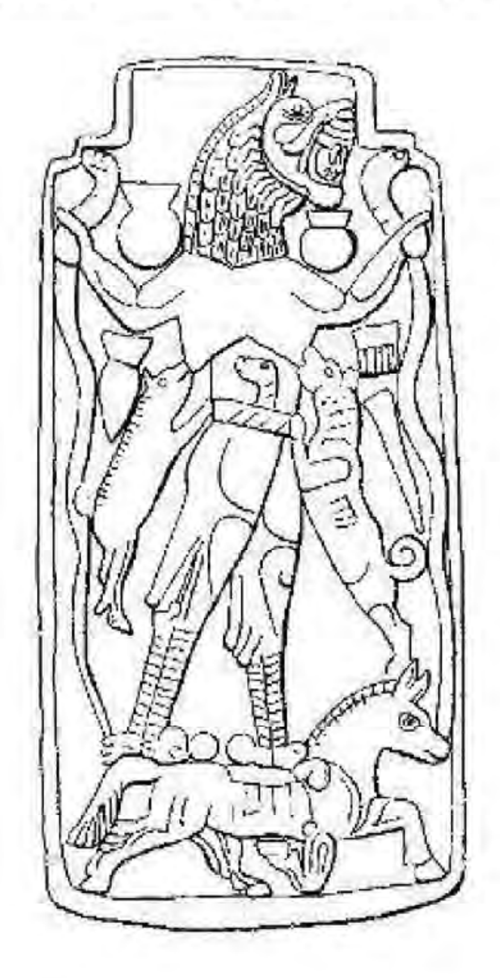
وهناك شكلٌ أكثر شيوعاً وإثارةً للرعب من الغولة، إنه لاميا. لقد سبق للشاعر الإغريقي ستيسيكوروس(٨) وأن ذكر لاميا في فترات التاريخ القديم؛ وإنها لا تزال موجودة في الأدب الشعبي الحديث(٩). إن لاميا غريبة و مثيرة للاشمئزاز و كريهة إلى أبعد الحدود، ومع ذلك فليس هناك خلاف حول تصويرها عند الاغريق؛ كما وإن أهم خصائصها هي أنها تسرق الأولاد ولربما حتى من أحضان أمهاتهم.

وفي هذه الخاصية على وجه التحديد، فإن لاميا تشبه العفريتة لاماشتو. لقد تم التعتيم على الانسجام بين هذين الاسمين ولمدة وجيزة وذلك من خلال القراءة الأولى لاسمها على أنه لابارتو labartu[١٠]. لقد كانت النساء الحوامل والنساء اللواتي على فراش الولادة والأمهات تَخَفْنَ من لاماشتو؛ وكن يحمين أنفسهن منها باستعمال السحر؛ وكان الناس يعتقدون أن حماراً أو سفينة سيذهب بها بعيداً عنهم. لذلك كان الناس يصنعون الرقى على شكل لوحات ويضعون فيها الصور المناسبة التي تقدم لهم الحماية المباشرة ضد لاماشتو. لقد وُجدت هذه اللوحات في أماكن أبعد من بلاد الرافدين وفي أوغاريت وفي بوكاسكوي وفي كارشيميش وفي زينسيرلي[١١]. فعندما نجد على ختم تصويراً لشيطان آشوري مرفقاً بكتابة فينيقية، فإن هذا سيؤكد لنا الاتصالات بين الغرب والشرق. ولقد وصلتنا رقية واحدة عليها تصوير يشبه لاماشتو من إيطاليا القرن السابع[١٢] على الأقل. وظهرت أيضاً شياطين تشبه لاماشتو في أواخر المعتقدات السورية السحرية[١٣]. وليس هناك فجوة بين البابليين والإغريق حيث يقول أحد النصوص اللاتينية إن لاميا هي ابنة بيلوس الفينيقي وبذلك يعطي الشيطانه أصولاً سامية[١٤].

وهنالك أيقونات خاصة للاماشتو تم التعرف عليها من خلال لوحات الرقى والنصوص ذات الصلة بالموضوع حيث تظهر لاماشتو وهي عارية، رأسها رأس أسد وثدياها متدليان وقدماها قدما الطير الجارح؛ وهناك خنزيرٌ و كلبٌ يرضعان من ثدييها؛ وغالباً ما تحمل ثعباناً في كل يد؛ وغالباً ما تُصور وإحدى ركبتيها منثنية، أي تكون في وضع الركبة المنثنية، ويقصد من هذه الحالة تصوير الطيران السريع. ويوجد عادة حمار تحتها وتحت الحمار سفينة؛ لقد تم تصميم ذلك كلّه ليحملها بعيداً (الشكل رقم ٥). وتبدو أحياناً الحيوانات منفصلة عن الشكل الرئيسي ومُجمعة إلى اليمين و اليسار في مخطط سيدة الحيوانات[١٥].

وإن الموضوع الذي تمت مناقشته مراراً وتكراراً هو أن لاماشتو تشترك مع كوركون الإغريقية في خصائص كثيرة[١٦]. لا يشبه وجه كوركون الحقيقي لاماشتو كثيراً. فوجه

كوركون لا يجمع خصائص الأسد ومع ذلك فإن الأسودية هي واحدة من العناصر. وبينما تظهر كوركون دائماً مواجهة بالصورة وجهاً لوجه فإن لاماشتو تظهر دائماً بصورة جانبية. على أية حال فإنَّ هناك انسجاماً مذهلاً من حيث الثديين المتدليين ومخطط وضع الركبة المثنية، والأهم من ذلك كله أيقونات ممتلكاتها الخاصة. هذا ويمكننا أن نأخذ مثالاً على ذلك ألا وهو تصويرها المشهور في معبد في كورفو حيث تظهر في وضع الركبة المثنية بين أسدين خياليين أكثر من كونهما واقعيين؛ كما يظهر ثعبانان يشكلان حزاماً لها. ويظهر حصان وحيوان، هؤلاء هم "أولادها" الفرس المجنح و الإنسان المحارب بسلاح من ذهب، وهما يلمسان يديها اليمنى واليسرى. إن كل هذه العناصر، باستثناء المحارب، لها ما يقابلها في صورة لاماشتو تقريباً. وقد يكون هناك حصان بجانبها. وقد تم أحياناً تصوير كل من كوركون ولاماشتو وهما تحملان ثعبانين ومع ذلك فقد تم إعادة تنظيم هذه العناصر وأخذها في سياقها ووضعها في ترتيب جديد. أما المفهوم الأساسي فيبقى هو نفسه الوحش الطائر، وأما الأسطورة الإغريقية فقد طورت نظاماً جديداً كاملاً إلى جانب أسطورة بيرسيوس والفرس المجنحة والمحارب. يشير الحصان والمقاتل إلى اختبار الدخول في المذهب. وإن من يسيطر على الشيطان و يبطل مفعول الخوف هو البطل المسلح وليس السحر. ومما لاشك فيه أن بعض الفنانين الذين رسموا ملامح كوركون بهذه الطريقة قد شاهدوا لوحات لاماشتو؛ ولكنهم أخذوا الصور فقط و استعملوها لإعادة تركيب شيء أقرب من تراثهم[١٧].

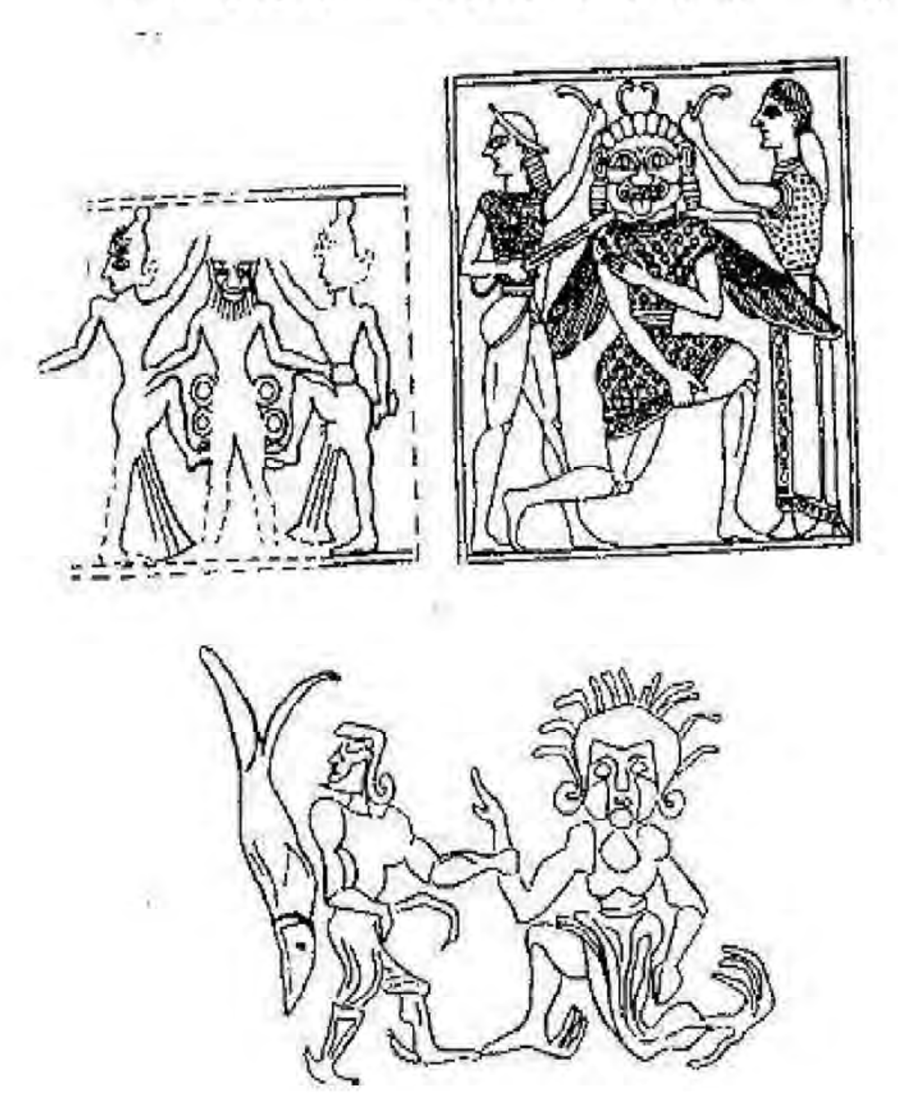


الشكل رقم (٥). صحيفة برونزية من كارشيميش: لاماشتو. شيطانه لها رأس أسد ومخالب طير، تقف فوق حمار، تقبض ثعابين وترضع خنزيراً وكلباً.

إن العلاقة بين أسطورة بيرسيوس - كوركون و الشرق السامي أكثر تعقيداً. فمن ناحية تقع أسطورة أندروميدا في يوبي جافا[١٨]، ومن ناحية أخرى، فإن لبريسيوس علاقات واضحة مع تارسوس[١٩]. وتظهر الأشكال التصويرية للقتال بين بيرسيوس والوحش البحري (ketos) على بعض الأختام الشرقية[٢٠]. أما في بلاد الرافدين فيقوم شاب بطل بذبح وحش

أنثى و حيدة العين[٢١]. وعلى أية حال فإن إيجاد أسماء لمشاهد في فن الأختام الشرقية هي مسألة بسيطة ؛ أما الصلات بالنصوص الملحمية كملحمة جلجامش فيمكن توطيدها ولكن في حالات نادرة فقط. إحدى هذه الحالات هي مشهد ذبح جلجامش وأنكيدو لهمبابا ؛ هذا المشهد الذي يشكل بدوره إحدى نماذج تصوير قتل بيرسيوس لكوركون (الشكل رقم ٦).

يوجد في برلين الآن ختم شرقي جدير بملاحظة خاصة[٢٢] ؛ إنه يصور مخلوق شيطاني كبير الحجم يقف مواجهة وفي حالة الركبة المنثنية حيث يمسك به شاب بطل يحمل سيفاً معكوفاً harpe بيده اليمنى وبفعلته هذه فإنه بدوره يشيح بوجهه بعيداً عن خصمه بشكل واضح. فهو يلبس حذاءً مجنحاً وخلفه صورة سمكة كبيرة. لقد أعاد قاموس روشير للأساطير إخراج هذه الصورة كتصوير واضح لبرسيوس وهو يقاتل كوركون[٢٣]. أما بيير آميت فهو فليس أقل تصميماً فيما يتعلق بالإطار الشرقي للأسطورة في هذا التصوير حيث أنه أعاد للأذهان الأسطورة الأوغاريتية عن القتال بين الآلهة آنات والآلهة موت دون ذكر لبيرسيوس وكوركون[٢٤]. وبالمقارنة مع الكوركون فإن للوحش مخالب طير وهذا يذكرنا بلاماشتو. من غيرالمفيد الجدل حول التفسيرات، فحتى تاريخ الختم غير واضح، وقد يكون سبق لهذا التاريخ وأن اعتمد على التصوير الإغريقي. ولكن ما يزال أملنا قليلاً بإيجاد نصوص كافية يمكن أن تشرح ذلك. وعلى الرغم من ذلك، تعدّ هذه الصورة وثيقة هامة توضح العلاقات المتبادلة والمعقدة بين الإغريق و الشرق في الفترة التاريخية القديمة حيث تكون الصورة وحتى المواضيع السردية الأساسية المتكررة غامضة في مجال الاتصال الثقافي المتبادل. هذا ويتم فهم هذه الاتصالات بطرق مختلفة من جوانب مختلفة حيث أنها تشكل عوالم جديدة. وأما الفهم الإبداعي فيمكن اعتباره أكثر أهمية من عملية النقل نفسها في هذه الحالات. ولكن يبقى النقل حقيقة ؛ وتبقى النماذج التصويرية محفوظة كما في أمثلة الصراعات الحربية لبيرسوس وحالة لاماشتو وكوركون.



الشكل رقم (٦). من الأعلى على اليسار ختم بارز من نوزي، حوالي العام ٤٥٠ قبل الميلاد: جلجامش وأنكيدو يتصارعان مع همبابا. من اليسار الآلهة تعطي البطل سلاحاً.

من الأعلى على اليمين: درع بحزام جلدي، أولمبيا، حوالي العام ٥٦٠ قبل الميلاد: بيرسيوس يقتل كوركون بمساعدة أثينا يشيح بوجهة عن الوحش المخيف.
في الأسفل: ختم من بغداد، من القرن السابع إلى السادس قبل الميلاد: بيرسيوس يقاتل الكوركون.

في الحقيقة هناك خلاف واحد مدهش وذلك لأن هذه الشياطين ليست شيطانية حقيقة ولا ترتبط بأشياء خارقة للطبيعة عند الإغريق. وتستعمل في أحسن الحالات لتخويف الأطفال. وبالنسبة لرجال الإغريق فإن بيرسيوس يسوق مثلاً عن كيفية التعامل مع مخلوقات كهذه؛ فهو يحمل السلاح بيده حتى وإن لم تغب عنه عناصر السحر والمساعدة من الآلهة. ويمكن إثبات حالة نقل مشابهة من خلال مثال آخر ألا وهو صورة الأفعى الخانقة. ومن الواضح أن هذه صورة قديمة وهامة جداً في مجموعة صور بلاد الرافدين. فهذه تمثل مُروّض الحيوانات ومعه شخصية روحانية يحمل ثعبانين كبيرين بيده؛ قد يكون لهذا النموذج وظيفة لطرد الشر. لقد جعل الإغريق من هذا النموذج أول مغامرة لبطلهم هرقل؛ إنه العمل البطولي الذي أنجزه طفل في المهد[٢٦]. وبالطبع فإن دور هرقل في الحياة اليومية هو تجنيب الناس الشر alexikakos حيث تُستعمل رقاه لتأمين الحماية[٢٧]. لقد أزيل الخوف من الشياطين في الأسطورة الإغريقية أو في أشكال الشعر الإغريقي العام و الشعبي. ويتم تصوير البطل الإغريقي كإنسان يثق بقوته وكأنه إله حتى في شبح الموت[٢٨]. لقد تم تحويل التماثيل السحرية إلى رجال آلية عملية، لا تثير الرعب فقط وإنما هي مصدر لإثارة الدهشة[٢٩] بكل بساطة.

الفصل الثالث

"أو أيضاً مغني إلهي"
الأدب الأكادي وبدايات الأدب الإغريقي

من أتراهاسيس إلى "خداع زوس"

منذ إعادة اكتشاف الملاحم الأكادية وملحمة جلجامش على وجه الخصوص، لم نعد نشعر بنقص الارتباطات بين الأفكار العامة لهذه الملاحم و الملاحم الهومرية وخاصة الأوديسة.[1] ويمكن تسليط الضوء على هذه الأفكار العامة من أجل الإثارة، وليس من أجل استعمالها للبرهان على شيء حيث أنه من الممكن إيجاد نفس الموضوعات والأفكار في كل مكان تقريباً. ولذلك عوضاً عن التركيز على الأفكار الفردية، علينا أن نركز على تراكيب أكثر تعقيداً حيث تكون المصادفة التامة أقل احتمالاً كما هو الحال بالنسبة لنظام الآلهة والأفكار الكونية الأساسية و البنية القصصية لمشهد كامل والأوامر الصادرة عن الآلهة بخصوص الإنسان أو التركيبة الخاصة جداً للهجوم و الدفاع. وعندما يتم التأسيس للرابط التاريخي وحقيقة النقل، فإن العلاقات الأخرى بما في ذلك الاستعارات اللغوية، تصبح أكثر احتمالاً حتى ولو لم تكن أشكال الاتصالات كافية بحد ذاتها للقيام بعبء البرهان.

لم يُنْشر أي نص لأية ملحمة أكادية بشكله الكامل و النهائي إلا في عام ١٩٦٩ وذلك للمرة الأولى حيث تم نشر قصة أتراهاسيس "البارز في الحكمة"، ذلك الاسم الذي له دلالته في الأكادية؛ أو "قصة الجنس البشري" التي تبدأ مع الوضع البدائي المتناقض كما ورد

في السطر الأول "حيث تقف الآلهة في طرق الرجال"[٢]. فحتى ذلك التاريخ لم تُعرف ملحمة أتراهاسيس إلا من خلال بعض الأجزاء التي لا تُبَيِّنُ خصائصها كما ينبغي. ويعود تاريخ الطبعة الأولى في ثلاثة كتب إلى زمن آميسادوكا الذي جاء في القرن السابع قبل الميلاد حيث كان ذلك بعد عدة أجيال من حمورابي. وقد نجت أمثلة عديدة من البابلية القديمة من الاندثار بأشكال مجزأة؛ ولقد احتوت مكتبة آشور بانيبال على أجزاء أخرى من طبعات مختلفة قليلاً؛ كما وُجد جزء من نص آخر منقح في أوغاريت. إننا نتعامل إذا مع نص كان متداولاً ومُيسراً لعامة الناس لأكثر من ألف سنة؛ وهو نص مدهش من حيث أصالة أفكاره. يقول النص: "عندما كانت الآلهة في طرق الرجال" ولم يكن البشر موجودين بعد، كان على الآلهة أن تنجز كل الأعمال بنفسها مما أدى إلى تمرد الآلهة اليافعة ضد الآلهة الطاعنة في السن وخاصة إنليل الإله المكلف بالرئاسة. ولحسن الحظ، جاء إنكي الإله المخادع لمساعدتهم حيث عمل هو وأمه الآلهة على خلق رجال ليعملوا كأناس آليين لهم؛ و كان عليهم أن يحملوا عبء العمل. ولكن حالاً "و بعد ٦٠٠ [و ؟] ٦٠٠ سنة" أصبحت هذه المخلوقات كثيرة جداً ومصدر إزعاج للأرض لذلك قررت الآلهة تدميرها. لقد قامت الآلهة بثلاث محاولات، ومن الواضح أن هذه المحاولات كانت متقطعة وثابتة تفصل كل منها عن الأخرى ١٢٠٠ سنة. لقد بدأت هذه المحاولات بإرسال الطاعون ومن ثم المجاعة وأخيراً الطوفان الكبير. وعلى أية حال فإن إنكي إله الأعماق المخادع وبالتحالف مع أتراهاسيس الرجل "المدهش في الحكمة" أفشلا هذه الهجمات؛ فقد أشغل إنكي الآلهة ببعضهم البعض حتى انتهى أتراهاسيس من بناء سفينته أخيراً. وأما الجزء الأخير من النص، كما يمكن رؤيته الآن، وهو طبعة قديمة موازية للوحة الحادية عشر من ملحمة جلجامش، فيحوي قصة الطوفان الشهيرة [٣]، التي هي بدورها أثرت في قصة نوح في الكتاب الأول لموسى. إن نص أتراهاسيس متشرب وبشكل واضح أو بالقليل من التفاؤل الإنساني التهكمي وذلك أياً كانت درجة بعده عن كونه مثالاً للتقوى في العهد القديم. و هكذا فإن الإنسان غير قابل للدمار سواءً أكان يقف مع الإله أو ضده، ويعود السبب في ذلك إلى الأعمال الصعبة التي أوكلت

إليه وعليه أن يتحملها. وأخيراً سأل الإله العظيم إنليل: "كيف نجى الإنسان من الدمار؟" وهو منزعج كما هو حاله (III vi 10)؛ لقد بقي الإنسان على قيد الحياة بدون شك.

يتم التعريف في بداية نص أتراهاسيس بمعيد الآلهة البابليين بشكل منظم حيث أن "والدهم الإله آنو كان ملكاً؛ أما مستشاره فهو المقاتل إنليل؛ وأما رئيس التشريفات فكان نينورتا؛ وكان شريفه إنوكي." لقد تم نسخ هذه الأشعار من ملحمة جلجامش، ولكن ليس الأسطر التالية: لقد أمسكوا بقارورة القسمة من رقبتها، ألقوا الحصص، قامت الآلهة بالقسمة: ذهب آنو إلى السماء". "إله ثانٍ – يوجد فراغ في النص هنا – "أخذ الأرض لرعاياه" و" هُيِّأت المزاليج وحاجز البحر لأنكي البعيد النظر"(٤). إن إنليل هو أكثر الآلهة حيوية، بالتأكيد ينتمي إلى الفراغ الذي يُنتِج الثالوث المعتاد من آنو وإنليل وإنكي وهم: إله السماء وإله الريح وإله الماء. و يعود نص أتراهاسيس و بشكل متكرر إلى تقسيم الكون إلى ثلاثة أجزاء موزعة على آلهة مختلفة، وخاصة عندما يتعهد إنليل بفرض حصار تام على عالم الإنسان وذلك عندما يرسل المجاعة(٥). وفي نسخة أخرى نجد في اللوحة ١٠ أن السماوات قد أوكلت إلى آنو وآداد، إلهي السماء والريح؛ وأُوكِلْت الأرضي إلى سين ونيرجال، إلهي القمر والعالم السفلي. وإنه لمن الواضح أن العالم السفلي يدخل ضمن مفهوم الأرض. أما مملكة إنكي إله الأعماق فثابتة، ليست كالبحر المالح و لكنها كالأرض المحمولة و مياه الينابيع وهذه أيضاً مملكة بوسايدن عند الإغريق.

على أية حالة فإننا نجد في إلياذة هومر تلك الأبيات من الشعر المشهورة والتي غالباً ما يُسْتَشْهَدُ بها؛ ووفقاً لها ينقسم العالم بين الآلهة الهومرية. يقول بوسايدين: "عندما ألقينا القسمة إسْتَلَمْتُ البحر الرمادي كوطني الدائم، سحب حاديس الظلام الدامس، سحب زوس السماء الواسعة ذات الضوء والغيوم، وبقيت الأرض مشاعاً للكل ومعها مساحة واسعة في أولمبيا(٦)".

وتختلف هذه القسمة عن نظام *أتراهاسيس* حيث يتم هنا الإعلان على أن الأرض وجبل الآلهة يجب أن يبقيا تحت سيطرة مشتركة. أما بوسايدين فيُصِرُّ على حقه بأن يسيطر

على سهول طروادة. ومع ذلك فما تزال البنية الأساسية للنصين متشابهة تشابهاً مذهلاً. فهناك ثلاث مناطق متميزة في الكون ألا وهي: السماء وأعماق الأرض والمياه؛ ويوكل أمر هذه المناطق الثلاثة إلى أعلى ثلاث آلهة في المعبد وكلهم من الذكور. كما وقيل إن القسمة قد تمت عن طريق القرعة في كل من المثالين. إن ما سبق هو ليس الممارسة العادية بين آلهة الإغريق؛ وطبقاً لهسيود، فإن زوس قد أزاح بالقوة من سبقه إلى العرش، وهو والده أيضا، ومن ثم طالبته بقية الآلهة أن يصبح ملكهم[٧]. ومن وجهة نظر أخرى، فعندما نتمعن أيضاً في الفقرة السابقة بشيء من التفصيل، سنجدها فريدة من نوعها في الأسطورة الإغريقية حيث أننا عندما نأتي على عَدِّ أجزاء الكون في فقرات أخرى من الملحمة القديمة فإننا نجدها إما ثالوث من سماء وأرض و عالم سفلي، أو من سماء وبحر و أرض، أو حتى من تركيب رباعي يتكون من سماء وأرض و بحر و عالم سفلي؛ ولكننا لا نرى السماء والأرض والعالم السفلي وقد أُوكِلَ أمرهم إلى الأخوة الثلاثة[٨]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ثالوث أولاد كرونوس وممالكهم لا تلعب أي دورٍ آخر عند هومر، و ليست متجذرة في أي مذهب إغريقي. وبالمقارنة مع ما سبق فإن الفقرة المماثلة في نص أتراهاسيس تعتبر أساسية للسرد القصصي حيث تمت الإشارة إليها مراراً وتكراراً.

وقلما نجد فقرة أخرى عند هومر تقترب من *أتراهاسيس* بهذه الطريقة حتى تبدو وكأنها ترجمة للملحمة الأكادية. وفي الحقيقة فإنها ليست ترجمة بقدر ما هي إعادة موضعه لا يزال يظهر من خلالها الإطار الأجنبي. قد يبقى المرء معتقداً بأن هذه صدفة مُضلة. وعلى أية حال تأتي الفقرة في سياق خاص جداً فيما يتعلق بالبنية الكلية للإلياذة حيث ينتمي المشهد إلى الجزء الذي يسميه القدماء "خداع زوس (Dios Apate). وفي الغالب فقد عَلَّقَتْ الدراسات الهومرية على خصوصيات هذا المشهد. فقد وضع البريخت ديهلي قائمة بالخصائص اللغوية ووجد عدة انحرافات عن الاستعمال التقليدي المألوف لصيغ هومر واستنتج بعد ذلك أنه لا يمكن لهذا الجزء من الإلياذة أن ينتمي إلى مرحلة التراث الشفهي، وإنما كان تعبيراً مكتوباً[٩]. وعلى العموم لم يُقْبَل استنتاجه هذا، ولكن لابد من الاعتراف

بأننا نتعامل في هذا الجزء من الإلياذة مع نص لغوي غير عادي و معزول بمحتواه عما حوله ؛ وبطريقة ما فإنه "حديث" للغاية.

والأهم من ذلك كله خصوصية المحتوى التي لاحظها حتى أفلاطون، والتي من المحتمل أن يكون قد لاحظها واستغلها أيضاً من قبل أتباع سقراط[١٠] الذين جاءوا قبل أفلاطون. هذه هي الفقرة الوحيدة في قانون هومر التي يتصدّر فيها موضوع نشأة الكون على وجه غير متوقع أبداً، . تقول هيرا في خطابها الخداع أنها تريد الذهاب إلى أوسينوس، "أصل الآلهة" وتيثيس "الأم". و يُدعى أوسينوس في شعر آخر "أصل الكل" أيضاً. وقد حافظ الثنائي الأول أوسينوس وتيثيس على حقوقهما الزوجية تجاه بعضهم البعض ولفترة طويلة ومن ثم تم انفصالهما وذلك نتيجة لصراع نشب بينهما neika[١١]. إن هذا الوضع يبدو مشابهاً لتوقع إيمبيدوكلين لصراع الكون وذلك عندما وصلت أصول الآلهة إلى نهاياتها. ومن الصحيح أن هيرا، التي عهدناها كاذبة بامتياز،هي التي تقدم لنا هذه الحقائق في القصص الإلياذي. أما الموضوعات العامة فتذهب إلى ما وراء تلك الخطابات. هذا وتُظْهِرُ ذروة هذه الأغنية الهومرية المقدسة في موقع كوني طبيعي وذلك عندما نجد الإله زوس والآلهة هيرا وهما يمارسان الحب داخل غيمة ذهبية على قمة جبل إيدا حيث تسقط من الغيمة نقاط مشعة ؛ إن هذه ليست خاصية هومرية في التجسيم (إعطاء الآلهة صفات البشر). و هكذا فإن تقسيم الكون إلى ثلاثة أجزاء، كما ورد في خطاب بوسيدين في مراحل متأخرة عندما عاد زوس من غفلته، هو الفكرة العامة الثالثة التي وضعت الآلهة في أصل الكون الطبيعي ووظيفته.

وجد أرسطو، الذي سار على طريق أفلاطون، أن مفهوم هومر الأوسيني لنشأة الكون هو البداية الحقيقية للفلسفة الطبيعية وأن هذا المفهوم كان مصدر إلهام لثاليث الذي عادة ما يُعد الفيلسوف الأول. وقد لفت الباحثون الجدد النظر إلى أولئك المصريين والفينيقيين الذين سبقوا فلسفة ثاليث في نشأة الكون المائية دون أن يقللوا من أهمية ملحمة الخلق البابلية Emuna Elish[١٢]. تبدأ الملحمة البابلية على الشكل التالي: "عندما في الأعلى" لم تكن السماء موجودة ولا الأرض في الأسفل، كان آبسو هناك، وكان هناك محيط الماء العذب، وكان هناك "الأول،

الأب"، ومعه تيامات، و ماء البحر المالح، "هي التي حملتهم جميعاً". وكانا "يخلطان مياههما"[١٣]. وصل هذا إلى النهاية عندما جعل إيا Ea آبسو ينام ثم قتله، وعندما هزم ماردوك تيامات في قتال درامي. و بعدها أسس ماردوك الكون كما هو موجود الآن.

وهكذا فإن اختراعات هيرا العرضية تنسجم كثيراً مع بداية أسطورة الخلق البابلية. إن آبسو وتيامات يعادلان أوثينوس وتيثيس كثنائي أصلي لأبوين. وأما تيثيس فهي ليست شخصية نشطة في الأسطورة الإغريقية. وبالمقارنة مع إلهة البحر ثيتيس (التي غالباً ما كان اسمها يختلط مع تيثيس في القديم) فإنها لم تؤسس أية مذهب ولا يملك أحد شيئاً أخراً عنها. ومن الظاهر أن فضل وجودها يعود إلى فقرة هومر فقط. أما كيف حصلت على شرف منصب أم الكل فيبقى غامضاً. والآن تأتي قافية الأسماء لتؤدي دورها أخيراً. إن Ti-amat هي الصيغة العادية المكتوبة في نص أسطورة الخلق البابلية للأم "التي حملتهم جميعاً". أما الكلمة الأكادية التي تقف خلفها هي tiamtu أو tamtu وهي الكلمة العادية للبحر. هذا ويمكن للاسم أن يُكتب بهذا الصوت الزائد في علم التهجئة. و لكننا نجد في *أسطورة الخلق البابلية* الصيغة taw(a)tu[١٤] أيضاً. فإذا انطلقنا من Tawtu، سنجد أن Tethys هي نفس النسخة على وجه الدقة. كما ويمكن لإعادة الإخراج المختلفة للأحرف السنية t و th أن يفسد الدقة في استعمال الكلمات. و لقد كتبها سوفيلوس Thethys، وينتج عنها في التهجئة الإغريقية بشكل عادي وآلي Tethys. وفي الحقيقة عرف إيوديموس وهو تلميذ أرسطو أسطورة الخلق من خلال الترجمة[١٥]. و هكذا نجد هنا أنه قد تم نسخ Tiamat لتصبح Tauthe والتي ما تزال أقرب إلى الصيغة التي أعيد تركيبها من Tawu. أما تغيير الصوت الطويل a إلى e باللهجة الأيونية وحتى بالكلمات المستعارة فله ما يوازيه في حالة Kubaba التي أصبحت kybebe؛ وكذلك الأمر في حالة Baal التي أصبحت Belos وفي حالة Mada[١٦] التي عُرفت Medes. وهكذا يبدو أن البرهان قد اكتمل هنا تماماً؛ فهنا وفي منتصف *الإلياذة* يمكن تحرّي تأثير عملين أكاديين كلاسيكيين حتى من خلال الأسماء الأسطورية.

لا يوجد أدنى شك في أننا نتعامل مع استعارة تعود إلى العصر البرونزي حيث إننا نتعامل، كما يقول مارتن ويست، مع "عناصر شرقية جديدة" لحد ما. ولقد أدت أربعمائة سنة من التراث الإغريقي الشفهي إلى تشويه كبير في عملية التماثل الصوتي. ومن غير الواضح أبداً إذا كانت هناك إمكانية إعطاء أسطورة الخلق تاريخاً قديماً كهذا[١٧]. وهكذا تتوافق هذه المناقشة مع ملاحظات البريخت ديلهي عن الجانب الآخر للشخصية "الفتية" لهذه القطعة الهومرية.

وسيترتب على إثبات خلفية تأثير الشرق على "خداع زوس" ملاحظات أخرى. فإن لأفروديتي ارتباطات سامية على أية حال حيث أن حزامها المزركش (kestos)، الذي استعارته منها هيرا كتعويذة حب، كان شرقياً بطريقة خاصة. وإن قائمة النساء اللواتي أحبهن زوس، والتي رفضها المعلقون القدامى، لها ما يناظرها في تعداد جلجامش لعشاق عشتار[١٨]. وإن أداء الآلهة للقسم المشهور، الذي أُجْبِرَتْ الإلهة هيرا على أدائه، والذي ينتهي عند "نهر ستيكس"، إنما هو في الحقيقة قسم كوني حيث يُؤتى بالسماء والأرض والمياه والعالم السفلي ليكونوا شهداء. وبهذه الصيغة الكونية ينتهي تعداد الشهود الربانيين في نص المعاهدة الآرامية الوحيدة التي بقيت على قيد الحياة منذ القرن الثامن والتي تقول: "السماء والأرض وأعماق الينابيع و الليل و النهار[١٩]".

وأما الموضوع الأكثر دقة فهو موضوع التيتان. فقد ذكرت ثلاث فقرات من الفقرات الهوميرية الخمس التي يؤخذ فيها الآلهة السابقون سجناء إلى العالم السفلي في سياق "خداع زوس". أما الفقرتان الأخرتان فتأتيان أيضاً في سياق المشاهد الإلهية وذلك لكونهما إعلاناً رسمياً عن تنصيب زوس أباً للآلهة[٢٠]. ومنذ اكتشاف الإله كوماربي kumarbi، ظهر للعيان المفهوم القديم لسقوط الآلهة الذي يربط الأسطورة الإغريقية بالحثيين و الفينيقيين و البابليين. أما تقديم الدليل وتفاصيله فيبقى أمراً أكثر تعقيداً في الأماكن الإغريقية و كذلك الأمر في مثيلاتها الشرقية. من غير الممكن تقريب مفهوم التيتان كمجموعة واحدة في التراث الإغريقي مع الشخصية الخاصة لكرونوس. ومن ناحية أخرى، فإننا نجد بالإضافة إلى كوماربي بطل

أسطورة الحوريين- الحثيين "آلهة قديمة" أخرى يشار إليها دائماً بصيغة الجمع كمجموعة. وإننا نعلم أن إله الطقس، الذي يقابل زوس، قد أبعد الآلهة إلى العالم السفلي[٢١]. وأما الآلهة المتماثلة في بلاد الرافدين فهي "آلهة مهزومة" أو "آلهة مصفدة بالأغلال"، ilani kamuti[٢٢]. إن الإله أو الآلهة المنتصرة قد أبعدوهم تحت الأرض. هكذا يبدو مؤيدو تيامات في أسطورة التكوين، أما في نصوص أخرى فهم "السبعة" الأشرار الذين قيدهم إله السموات. لاحظ أن التيتان في التراث الأورفي هم أولاد السماء و الأرض و لكنهم "قُيِّدو" في عالم الأموات وعددهم سبعة على وجه الدقة[٢٣].

وأما الأهم من ذلك كله، فإن السبعة الأشرار ينتمون إلى مملكة طرد الأرواح والسحر الوقائي. وتقودنا هذه الحقيقة إلى علاقات محتملة أبعد من ذلك حيث تُصْنَعُ الأصنام في السحر الوقائي على أن يكون بعضها ودوداً و الغالبية العظمى منها عدائية ومن ثم يتم تدميرها. وإن المادة الأكثر شيوعاً لصناعة هذه التماثيل في الأكادية هي الفخار titu. وقد وصلت هذه الكلمة إلى الإغريق على شكل titanos أي الجبصين الرملي[٢٤]. ولقد أخذ الكتاب الإغريق المتأخرون هذه الكلمة على وجه التحديد كما هي لتكون أصلاً لاسم التيتان. فعندما هاجم التيتان الطفل ديانوسيس تنكروا بطلاء وجوههم بالجبصين، ومن هنا جاء اسمهم[٢٥]. وعلى أية حال، فإن اشتقاق هذه الكلمة لا ينسجم معطويل؛ الإغريقية لأن أحرف الـ i في Titanes أو Titenes هو حرف طويل، في حين أنه حرف قصير في Titanos. وبما أن الكلمة تحتوي في الأصل السامي على حرف i طويل؛ فإن فرضية استعارة الأصل القديم تصبح مرة أخرى أكثر استحساناً. و هكذا فإن هذه الفرضية ستجعل السياق الشعائري ممكناً. وبذلك يأخذ التيتان اسمهم من رجال الفخار tit-people[٢٦] وذلك لأن المشعوذين الشرقيين اعتادوا أن يصنعوا تماثيل فخارية، وهذه في الأكادية هي salme tit[٢٧]، ليصوروا الآلهة المهزومة المستعملة في السحر الوقائي أو كشهود على أداء القسم. وعلى أية حال فإن هذه الفرضية الجريئة بحاجة إلى مواد خاصة لإثبات صحتها؛ وبذلك تبقى الاحتمالات الأخرى مفتوحة.

قد تكون فرضية النقل الأدبي هي الأفضل. فقد جاءت كلتا الفقرتين الرنانتين بشكل جليّ في "خداع زوس" حيث أننا نجد هنا أن آبسو و تيامات اللذين يخلطان مياههما والآلهة الثلاثة الذين يرمون القرعة لتقسيم العالم قد جاءت من بدايات النصوص الخاصة بأسطورة خلق الكون *وأتراهاسيس*. ولقد كانت هذه نصوص أسطورية معروفة معرفة خاصة ومستعملة مراراً و تكراراً. ولقد ثبت أن هذه النصوص كانت تُستَعْمَلُ في المناهج المدرسية على وجه الخصوص[٢٨]. ففي هذه الحالة يتم التأكيد بشكل طبيعي على الجزء الافتتاحي؛ فسيذكر كثير من الناس القصيدة اللاتينية الملحمية آرما فيرومكو كانو Arma Virumque Cano ، ولكنهم لن يتذكروا الكثير من فيرجيل في أيام المدرسة. ومن المحتمل أن يكون الإغريقي المتحمس للثقافة، حتى وإن لم يكن قد ذهب بعيداً بدراساته، قد تعرض وبوجه الدقة إلى الأجزاء التي سبق ذكرها من الأدب الشرقي "الكلاسيكي" إما مباشرة أو بشكل غير مباشر عن طريق النُسخ الآرامية. لقد تلازم التراث التعليمي مع نقل الأبجدية إلى الإغريق[٢٩] حتى ولو كان على المستوى الابتدائي. و على أية حال فإن قنوات النقل التي يتم أخذها بعين الاعتبار مثل الطقس والأيقونات والأدب لهي قنوات متبادلة حصرياً، ولكنها قادرة على أن تتخطى أو تعيد تأكيد بعضها البعض بعدة طرق مختلفة. ولتكن خاتمتنا كما يمكن أن تكون وهي قد تحمل إلياذة هومر، وعلى الأقل في المرحلة الأخيرة، علامة تأثير الشرق.

شكوى في السماء: عشتار وأفروديتي

سُميت ولأكثر من مرة "أجهزة الآلهة" التي ترافق تسلسل سرد الأحداث في الإلياذة، وبصيغة معدلة في الأوديسة، عنصراً "متأخراً" في تراث الملحمة الإغريقية البطولية[١]. ولقد كان هناك أيضاً إدراك بوجود تناظرات شرقية في هذه المشاهد التي تتدخل فيها الآلهة[٢] على وجه الدقة. وعلى الرغم من أن المسرح المزدوج للأعمال الإلهية والإنسانية، الذي تناوله مؤلف الإلياذة ببراعة، لم يوجد بهذا الشكل الموسع في ملحمة بلاد

الرافدين، إلا أنه ما تزال أتراهاسيس وجلجامش تقدمان الآلهة وهي تتفاعل مع أعمال الناس ومعاناتهم مراراً و تكراراً؛ كما وتجعل الملوك ينتصرون في معاركهم البطولية من خلال الاتصال المباشر مع آلهتهم الحامية لهم.

هنالك لقاء مشهور في جلجامش على وجه التحديد بين الآلهة و الإنسان؛ فعندما قتل جلجامش همبابا ونظف نفسه من وسخ المعركة، "وضعت عشتار عينها على جمال جلجامش" وقالت له: "امنحني من ثمرك!" وقدمت له بضائع رائعة. ولكن الأخير رفضها بازدراء وسرد لها قائمة من شركائها الذين حدث وأن "أحبتهم" لا لشيء وإنما من أجل أن تدمرهم أو تغيرهم نتيجة هذا الحب. وقال لها جلجامش: "إن كُنْتِ ستحبينني، فإنك [ستعاملينني] مثلهم؛ و عندئذٍ:

عندما سمعت عشتار هذا
غضبت عشتار و [اتجهت عالياً] إلى السماء
[تقدمت عشتار إلى أمام آنو، والدها]
وأمام آنتيوم، أمها [و كانت دموعها تسيل]:
["يا والدي! انهال جلجامش عليّ بالإهانات!"]
عدد جلجامش إهاناتي
إهاناتي ولعناتي"
فتح آنو فمه ليتكلم
قال لعشتار العظيمة
"بالتأكيد إنك استفززت [ملك العراق]"
و(هكذا) كرر جلجامش تعداد إهاناتك
إهاناتك ولعناتك"[٣]

قارن بين هذا المشهد ومشهد في الإلياذة[٤]. جرح ديوميدس أفروديتي وسال دمها عندما حاولت الأخيرة حماية إينيس؛ و"لكنها ابتعدت وشعرت بألم رهيب وهي في حالة

هيجان شديد." وبمساعدة الإلهة إريس والإله آريس، تصل أفروديتي إلى أوليمبيا. "ولكن، أفروديتي العظيمة، إرتمت في حضن ديوني، أمها، وأخذت الأخيرة ابنتها بين ذراعيها ومررت يدها عليها، و تكلمت كلمتها و قالت: من فعل بك هذا يا بنتي العزيزة؟" وتجيب أفروديتي "جرحني ابن تيديس وصاحب المبادئ السامية ديوميدس." وتبدأ الأم بتقديم أمثلة أسطورية لتُرَوِّحَ عنها؛ أما أختها أثينا، التي كانت أقل تعاطفاً، فقامت بتعليقات ساخرة؛ وأما زوس الأب فقد ابتسم: "لقد دعا أفروديتي الذهبية وقال لها: يا بنتي إن أعمال الحرب ليست لك! وإنما عليك أن ترعي أمور الزواج اللطيفة...، و بكلمات أخرى: إنها غلطتك لحد ما.

إن المشهدين متماثلان في البنية و صيغة السرد و النظام الأخلاقي إلى درجة مذهلة[٥]. إذ يجرح الإنسان الآلهة وهي بدورها تذهب إلى السماء لتشتكي إلى والدها ووالدتها، و لكنها تحصد تأنيباً رقيقاً من والدها.

وبالطبع من الممكن أن يُسَمَّى هذا سيناريو عالمي من مملكة قصص الأطفال. ويعيد المشهد نفسه في معركة الآلهة في الإلياذة[٦] فيما بعد ولكن مع بعض التغيرات. فبعد أن تضرب هيرا آرتيمس، تتسلق الأخيرة ركبة والدها زوس وتبكي؛ ويجرّها زوس إليه ويسألها ضاحكاً: "من فعل بك هذا؟" وتجيب آرتيمس: "ضربتني زوجتك". إن هذا المشهد من كتاب ديوميدس هو أكثر بساطةً لأن الأبوين يظهران كملاذ أمن؛ فهنا تُبعَد زوجة الأب ويتخذ الأب موقف الكبرياء لحد ما. و بذلك ينسجم هذا المشهد مع المشهد في جلجامش انسجاماً تاماً.

والأهم من ذلك كله هو أن كل الأشخاص الموجودين في المشهدين هم في الحقيقة متطابقون. إنهم إله السماء وزوجته وابنتها المعروفة بآلهة الحب. وعموماً فإن أفروديتي تعادل عشتار؛ ولقد قدمت أفروديتي نفسها إلى رجل قابل للموت آنكيسس، الذي هو والد إينيس، الذي عانى من أثر ذلك قدراً غريباً نتيجة اتصاله بالآلهة؛ وتُعْتَبَرُ هذه حالة أخرى يبني عليها جلجامش لومه لعشتار. ومن المحتمل أن يكون اسم أفروديتي نفسه صيغة إغريقية غريبة لاسم أشتوريث الذي هو بدوره اسم سامي مطابق لاسم عشتار.[٧] وبقوة تواز أكثر خصوصية و كما هو واضح لنا فإن أفروديتي لها أم اسمها ديوني تعيش كزوجة لزوس في

أولمبيا، يبدو وكأنه قد تم نسيان هيرا الآن حيث تظهر ديوني هناك في أولمبيا في سياق مشهد ديوميدس فقط. لقد تم منذ القديم عدم تأكيد اختلاف تفسير هيسيود لميلاد أفروديتي والذي يقول إنها جاءت من البحر بعد أن تم خصي أورانوس. أما وجود ديوني فقد أُثْبِتَ في مذهب دودونا؛ وقد أشار الدارسون إلى الآلهة الميسينية ديويجا[٨]. وعلى أية حال، فقد أُعْطِيَتْ والدة أفروديتي هنا اسماً إغريقياً براقاً واضحاً؛ إنه الصيغة المؤنثة من زوس. وإن نظام التسمية هذا لفريد من نوعه في عائلة الآلهة الهومرية حيث يتمتع الزوجان بأسماء خاصة ومركبة. إن لهذه التفاصيل ما يماثلها في النص الأكادي؛ فأم عشتار هي آنتو و هذا الاسم هو الشكل المؤنث العادي والظاهر من آنو، أي السماء. إن هذا الزواج الإلهي للسيد والسيدة سماء مُؤَسَسٌ وراسخ في العبادة و الأسطورة في بلاد الرافدين. ويثبت لنا هومر أنه يعتمد على جلجامش حتى على المستوى اللغوي حيث يصوغ الاسم ديوني كترجمة مستعارة ل آنتو و ذلك عندما يريد إعادة صياغة مشهد مؤثر بين الآلهة. و يمكن النظر إلى هذه الأشياء على أنها مناظرة لعلاقة تيثيس/ تاوتو و لكن على مستوى البنية القصصية والشخصيات الإلهية أكثر منها في الأسطورة الكونية.

هنالك بعض الملاحظات التي يمكن إضافتها إلى مشهد أفروديتي وعلاقتها بديوميدس. فقد جاء في لائحة السفن أن ديوميدس ينتمي إلى آركوس، وإننا نجد في آركوس طقوساً تنسجم مع السرد القصصي الإلياذي حيث يُحمَل درع ديوميدس في موكب يرفع صورة بالاس أثينا على العربة[٩]. ولكن ديوميدس ينتمي إلى سالاميس في قبرص أيضاً. ويقال إنه كانت هناك أضحية بشرية مقدَّمة إلى ديوميدس وآكرولوس و كانت هذه الأضحية في المعبد الذي تأخذ منه أثينا حصتها في شهر أفروديسيوس؛ وكانت الأضحية تُقْتَلُ بحربة وتُحْرَقْ. وهكذا نجد أن ديوميدس وأثينا و أفروديتي مجتمعون بشراكة غريبة تقوم على القتل بالحربة. ولقد وجد البعض في المحرقة القبرصية ذكرى للممارسة السامية[١١]. وعلى أية حال فإن جانباً من أسطورة ديوميدس، التي تبدو مرتبطة لحد ما بمشهد أفروديتي عند هومر، تشير إلى تلك الجزيرة حيث تمتع الإغريق (الهيلاس)

والساميون الشرقيون بأكثر العلاقات حميمية حيث أحيا الملوك الآشوريون في هذه الفترة الهومرية على وجه الدقة ذكرى سلطتهم عن طريق الكتابة[١٢]. وأما من هذا المنظور فقلما تبدو العلاقة بين الملحمة الهومرية والأكادية مؤثرة.

ومن المهم أن ننظر إلى الاختلافات في وسط هذه الأشياء المتشابهة. لقد ثبت بشكل مؤكد لقاء عشتار بجلجامش من خلال بنية ملحمة جلجامش حيث يشكل هذا اللقاء الرابط القصصي بدءً من موضوع همبابا إلى العمل البطولي الذي يليه وهو اختفاء ثور السماء. لقد دفعت عشتار العظيمة ثور السماء إلى القيام بهجومه وذلك عندما قامت تنفيذ انتقامها؛ وبذلك أعطت جلجامش وأنكيدوا الفرصة ليتغلبوا على الثور ويؤسسوا للأضحية. إن الخلفية الشعائرية لهذا الموضوع واضحة حتى في التفاصيل حيث أن رفض جلجامش لعشتار ينسجم مع ما هو محرم على الصيادين؛ إنه امتناع جنسي يضمن نجاح الصيد. ومن هنا فإن إنكار الحب يتسبب في ظهور الثور[١٣]. إن التغيرات التي تطرأ على عشاق عشتار، كما جاء في لائحة جلجامش، لها معناها ووظيفتها الخاصة، خصوصاً وأن هذه التغييرات هي بالأساس أساطير عما تغرسه الثقافة. وبهذه الطريقة تم كبح جماح الحصان[١٤]. إن ما بقي عند هومر هو الخيط القصصي لنوع المشهد الأدبي الذي تم تقديمه بشكل حذر جداً وذلك لعدم توفر أية وظيفة له وذلك من كل النواحي. أما في إطار الإلياذة، فإن هذا الخيط القصصي له سحره وجماله وميزاته، ولكن ليس له نفس الثقل في السرد أو في ظروف ذات خلفية شعائرية كما هو الحال في الملحمة الأكادية. إن الطريقة التي تم فيها تغيير الشياطين الأكاديين إلى وحوش خيالية هي طريقة ممتعة أكثر من كونها مخيفة وإن تحويل لامشاتو إلى كوركون له ما يناظره على مستوى الشعر الملحمي عن الآلهة.

هذا ويمكننا تتبع تأثير جلجامش في مشهد من مشاهد الأوديسة. تصف الأوديسة في أحد المشاهد شكلاً من أشكال الصلاة التي وضعت علماء التاريخ في حيرة. حدث ذلك عندما تعلم بينيلوبي بالرحلة الخطيرة التي قام بها تيليماكوس ومؤامرة الخُطّاب عليه لقتله؛ وعندها تنفجر بالبكاء والنواح أولاً. ومن ثم وبعد أن تهدأ تغتسل

وتلبس ثياباً نظيفة وتذهب إلى الدور العلوي مع خادماتها وتأخذ شعيراً في سلة وتصلي لأثينا من أجل عودة آمنة لتيليماكوس ومن ثم تنتهي ببكاء متقطع ومجهش[١٥]. إن لكلٍ من سلة الشعير و البكاء (ology) مكانهما المناسب في أضحية الدماء، و إن استعمالهما هنا ليس له نظير في أي مكان آخر؛ ولذلك فقد تحدث الدارسون إما عن "أضحية مختصرة"، وإن لم تكن كذلك فهناك طقس ديني غير معروف لا يُقَدَمُ فيه الدم، أو أن ما حدث هو شيء من اختراع الشاعر أو من عدم كفاءة منقح القصة[١٦]. ولكن انظر إلى جلجامش؛ فعندما يغادر جلجامش مع إنكيدو مدينته ليقاتل همبابا، فإن أمه "نينسون تدخل غرفتها وتأخذ .... [عشباً خاصاً] و تلبس ثوباً يتناسب مع جسمها وتضع زينة تناسب صدرها... وترش ماءً من إناء على الأرض وعلى الغبار؛ لقد صعدت الدرج وارتقت إلى الدور العلوي وتسلقت السطح وقدمت بخوراً إلى شاماش [إله الشمس] وأحضرت العطاء للآلهة ورفعت يدها أمام شاماش؛ وهكذا تصلي وهي مليئة بالأسى والحزن متمنية عودة آمنة لولدها[١٧]. إن وضع أي أم وهي تصلي من أجل ولدها المغامر ليس أمراً خاصاً، ومع ذلك فإن هذا المشهد من الأوديسة يقترب بتفاصيله كثيراً ليكون ترجمة لجلجامش. وفي الحقيقة إن هذا المشهد أقرب إلى نص جلجامش منه إلى مشهد صلاة أخيل الذي يشبهه في الإلياذة[١٨]. ففي الوقت الذي يبدو فيه هذا المشهد غريباً في الأوديسة، فإننا لا نجد هذه الأشياء غريبة في فقرة جلجامش. يعدّ حرق العود على السطح ممارسة[١٩] سامية معروفة، وإنها أكثر ما تكون مناسبة عندما يتجه المرء إلى إله الشمس. ومن ناحية أخرى فإنه لم يُسْمَعْ عند الإغريق عن مراسيم صلاة النساء في الدور العلوي. ويبدو أن الشاعر كان على دراية بأن حرق العود كان لا يناسب المكان في العالم البطولي لذلك أوجد بديلاً في الجزء الأنثوي في الأضحية العادية ألا وهو رمي الشعير (oulochytai) والتجهّش بالبكاء (ololyge). وهكذا فإن استعمال الشعائر الدينية كفكرة عامة متكررة في السرد القصصي الملحمي له سابقته في التراث الشرقي.

الأرض مكتظة بالسكان

إن المفهوم الأساسي للملحمة البابلية القديمة *أتراهاسيس* لهو مفهوم حديث لحد ما حيث يزداد عدد الناس وتشعر الأرض بالتعاسة بسبب جموع البشر؛ وأما النتيجة فقد تكون كارثة تزيل الإنسان، ومع ذلك فإن الإنسان ينجو من محاولات التدمير. وأخيراً فإن أنجع طريقة وُجدت هي تنظيم النسل. ولتحقيق هذا فإن القصيدة تقدم طريقةً واحدة ألا وهي مؤسسة الكاهنات اللواتي لا يُسْمَحُ لهن بالإنجاب[١].

لقد تم التعبير عن معاناة الأرض حتى بأشعار يعاد تكرارها في بداية كل فصل جديد من أتراهاسيس حيث تقول: "لم يمر ألف ومائتا سنة عندما توسعت الأرض وتزايد عدد الناس. لقد كانت الأرض تخور مثل الثور، فأزعج ضجيج الناس الآلهة؛ وعندها سمع إنليل بهذا الضجيج خاطب الآلهة العظام قائلاً: "لقد أصبح ضجيج الإنسان ثقيلاً عليّ، لقد حُرِمْتُ النوم بسبب ضجيجهم"[٢]. ونتيجة لذلك بدأ ينظم لهم مصائب كالطاعون والمجاعة و الطوفان.

لايمكن لهذا الموقف إلا أن يذكرنا بفقرة من نص بارز جداً في بداية الدورة الطروادية، التي تتحدث عن الأسباب النهائية لحرب طروادة، في الملحمة الإغريقية. هذه هي افتتاحية ملحمة سيبريا التي كانت معروفة جيداً في الفترة الكلاسيكية، والتي أُهملت وضاعت فيما بعد. فبينما سبق لهيرودوتس أن شك بأن يكون هومر هو مؤلف هذه الافتتاحية، فإن بيندار ما يزال يقبله كمؤلف لها. وقد تم الاحتفاظ بسطور الافتتاحية على شكل أجزاء على الرغم من شكل النص التالف. وهنا سيتم اقتباس هذه الأسطر لشرح "قرار زوس" الذي مررنا على ذكره في بداية الإلياذة.

وبدأت السيبريا بأسلوب الحكاية الخيالية الأسطورية حيث تقول:

يحكى أنه في أحد الأزمان عندما كان يسير على وجه الأرض

عدد لا يُحْصى من الناس.

[فراغ، اِضْطُهِدْوا؟] عرض صدر الأرض العميق

رأى زوس ذلك وأخذته الشفقة و في أعماق قلبه
قرر أن يحرر كل الأرض المعطاء للطعام من الإنسان
بإشعال الصراع العظيم في حرب الإليان[٣]
يوجد في نفس الشرح التعليقي سرد نثري[٤]

بما أن الأرض كانت مضطهدة بوجود عدد كبير من الرجال، وبما أنه لم يكن هناك رجال أتقياء، فقد طلبت الأرض من زوس أن يُخَفَفَ عنها هذا العبء. في البداية وعلى الفور أوجد زوس أسباباً لحرب مدينة طيبة الإغريقية التي قُتل فيها عدد كبير من الرجال. وبعدها أوجد أسباب حرب طروادة. وعندما إستشار زوس مومس، هذا ما يسميه هومر "قرار زوس"، كان بإمكان زوس تدمير الناس كلهم بسهام من البرق والفيضان، ولكن مومس منعه من ذلك واقترح عليه إجراءين اثنين وهما: أن يزوج ثيتيس إلى إنسان وأن ينجب فتاة جميلة.

وهكذا وُلد أخيل وهيلين و وُلدت معهم بذور حرب طروادة.

لا يمكن الجمع بين النصيّن السابقين بشكل مباشر. ففي الأشعار التي تم اقتباسها، يقدم زوس ردة فعله المباشرة على الأوضاع في الأرض و"ينظر" ويشعر بالرحمة على مصائبها و يخطط فوراً لحرب طروادة. وأما ما تشير[٥] إليه القطعة المقتطفة من سيبريا عند بروكلوس، فإن زوس ناقش تفاصيل أخرى مع ثيمس. وعلى أية حال فإن الأرض في النسخة النثرية ليست شيئاً جامداً وموضع شفقة بل إنها شريك متكلم. وإن أول شيء يتضمنه القرار هو حرب مدينة طيبة حيث جاء هذا القرار بعد نقاش واضح مع مومس. ومن الواضح أننا نتعامل مع نسختين تتحدى كل منهما الأخرى. وفي الحقيقة فإن هناك نسخة ثالثة في نهاية الكاتالوكس Catalogues الهيسيودي ؛ وفيها يتخذ زوس قراره لوحده "دون أن يستوعب الآخرون القرار بشكل كامل بعد". لقد كان هدفه إنهاء فوضى الاختلاط بين عالمي الإنسان والآلهة و بذلك يطوي صفحة عصر الأبطال. لقد "سعى لتدمير القسم الأكبر من البشرية" وذلك من خلال مصيبة الحرب[٦]. وطبقاً لإركا لهيسيود فإن كلاً من حرب مدينة

طيبة وحرب طروادة تدلان على نهاية عصر الأبطال (١٦٣ - ١٦٥).و إن النص الموجود في الكاتالوكس محفوظ بشكل سيء في هذا الجزء لدرجة أنه لا يمكن استيعابه تماماً ؛ ومع ذلك فمن الواضح أن المصيبة متعلقة بهيلين.

هناك إذاً ثلاثة أشكال متنوعة بشأن مفهوم المصيبة التي تؤثر على الجنس البشري من خلال قرار الإله الحاكم. يفترض أن ينتمي كل من سيبريا و الكاتالوكس، حتى وإن لم يكن بمقدورنا تحديد تاريخهم الدقيق، إلى فترة التاريخ القديم، ولكنه من الصعوبة بمكان تحديد زمن مصدر النسخة النثرية ؛ ومع ذلك فإن هذه النسخة بالذات ترتبط بشكل خاص بنص أتراهاسيس. إننا نجد هنا خطط لمصائب مختلفة، وعلى الرغم من أنها لم تنفذ بعد، إلا أنها ما تزال في طور البحث بأسلوب منظم وأحياناً مثير للدهشة. وإن إحدى هذه الخطط هو الطوفان الذي يبدو أنه كان أقسى الإجراءات. وأما الغريب في الأمر هنا فهو دور موموس، الذي على ما يبدو أنه تشخيص للتأنيب. لقد تم تقديمه هنا كمستشار لزوس وذلك ليقوم برفض المقترحين ليس إلا. ويوجد هنا الكثير من الإبداع الشعري و لكن بقليل من التأثير ؛ ولكن هل لموموس دور في تأنيب الجنس البشري؟ ومما هو أكثر غرابة أننا نجد آبسو"هو الأول، الأب" في بداية إنوما إليش وهو مستاء من ضجة الآلهة الشباب الذين يحرمونه من النوم ولذلك بدء يرسم خططاً ليقتلهم جميعاً، وقد ساعده في ذلك مستشاره مومو الذي "يُعْطي الاستشارة لآبسو[٧]". فهل موموس هو مومو نفسه ؟ إذا كان الأمر كذلك فإن النص الإغريقي يأخذ عدوى الأفكار العامة من أتراهاسيس وإنوما إليش كما هي الحالة جلية في سياق "خداع زوس" أيضاً. ومازال هذا الارتباط المحتمل لا يسمح لنا بوضع هذا النص بشكل آمن في الأدب الإغريقي. فلو أخذنا مثالاً آخر كما في حالة تيفون- تيفويس، فإن النص النثري المحفوظ في مكتبة أبولودورس يزودنا بتماثل مذهل مع الأسطورة الحثية لـ إلويانكاس التنين، والتي من المحتمل أن تكون قد جاءت من مصدر هيليني[٨].

أما فيما يخص السيبريا، فإن نص أتراهاسيس يُظهر الفكرة العامة لاضطهاد الأرض وخطة كبار الآلهة لتدمير البشر، ويظهر هنا إله الطقس وقد بلغ من العمر عتياً، مما لا يشجع المرء على البحث عن بعض "الاختراعات ما بعد الهومرية" في افتتاحية السيبريا[٩]. بالإضافة

إلى ذلك فهناك إشارة للشرق من الجانب الإغريقي؛ فمهما كنا على درجة من الشك بخصوص المعلومات التي جاءت فيما بعد والتي تقول إن مؤلف قصيدة سيبريا هو ستاسينس القبرصي، فإنه بمقدورنا فهم العنوان الواضح لسيبريا على أنه يشير إلى جزيرة قبرص[١٠]. إن الدليل على أن المحتويات الرئيسة لسيبريا كانت معروفة حوالي العام ٦٥٠ قبل الميلاد على الأقل، جاءنا من تصوير حكم باريس على مزهرية تشيكي[١١]. وعلى أية حال فيفترض أن تشير هذه المشاهدات إلى ذلك العصر عندما كانت قبرص ما تزال رسمياً تحت السيطرة الآشورية على الرغم من قوتها وغناها. وهكذا تظهر نكهة هذه الفترة في قبرص كمزيج من الفخامة الشرقية ونموذج الحياة الهومري. أما المدفونات فمتوفرة بكثرة كما هو حال باتروكلس. ويوجد أثاث شرقي فخم في غرف القبور؛ أما قبل مداخل هذه الغرف، فنجد أحصنة قد ضُحي بها و دُفِنَتْ مع عرباتها، حتى أنه وُجِد سيف ذو مسامير فضية تم التعرف عليه وذلك من خلال الكتابة الهومرية[١٢]. لا يقدم كل ما سلف لنا شرحاً عن أسباب استحواذ الموضوع الهومري لحرب طروادة على خيال القبارصة حتى ينتج عنه مخرجات "الملحمة القبرصية"، ولكن هذا في الحقيقة واضح من خلال العنوان الحالي سيبريا. وإن علاقات قبرص مع سورية وبلاد الرافدين في ذلك الزمن لم تكن أقل وضوحاً من علاقاتها الهومرية حيث أن اللوحات التذكارية للملوك الآشوريين قد نُصِبَتْ في كل المدن القبرصية.

ونجد من بين المواضيع الفنية الراقية التي أُنتِجَتْ في قبرص في هذه الفترة إناءين فضيين مزينين بلوحات منحوتة؛ وإن ما يميز هذه اللوحات هو إطارها الخارجي الذي يشرح قصة مستمرة. تقول القصة: يغادر الأمير المدينة بعربته ليذهب إلى الصيد؛ ثم يترك الأمير عربته وينزل على ركبتيه ليُصَوِّبَ على غزالٍ؛ وبعدها يتابع الأمير حيواناً يُدْمي ويُشَرِّحُ الجثة ثم يقدم عطاءات للإله الذي يُصَوَّرُ على أنه قرص شمس مجنح فوق المشهد. ثم يهاجم رجلاً متوحشاً من الغابات الأمير بحجر، وهنا تأتي أنثى إلهية مجنحة وترفع الأمير بذراعيها وتنقذه؛ وبعد ذلك يصعد الأمير عربته ويطارد الرجل المتوحش و يقتله بفأسه؛ ومن ثم يعود الأمير إلى مدينته. لقد وصلت واحدة من هذه الأواني إلى إيطاليا من خلال التجارة ووُجِدَتْ في قبر

بيرنارديني في برينيستي/ باليسترينا (الشكل رقم ٧)؛ وأما الأخرى فقد تم الاحتفاظ بها على شكل أجزاء فقط[١٣]. وإنه لمن المفترض أن تكون أعمال فنية كهذه قد قدمت للإغريق الحافز لإبداع أسطورتهم الخاصة بهم[١٤]. أما اليوم فإن عكس هذه الفرضية يبدو أكثر جاذبية حيث إن الفنانين الذين زينوا هذه القطع هم فينيقيون في قبرص أو أنهم إغريق مدربون على يد فينيقيين كان هدفهم توضيح حكاية إغريقية كانت "أغنية" متداولة في قبرص[١٥]. ومن الواضح أنه من السهولة بمكان تحويل هذه القصة، التي نستطيع تتبع محتوياتها من خلال رسمها الخارجي، إلى قصيدة هوميرية سداسية القافية، وخاصة تلك التي تتدخل فيها الآلهة لإنقاذ رعاياها: "وهنا فإنه كان من المحتمل أن يموت إينيس، أمير الرجال، لولا أن ابنة زوس لاحظت ذلك بحذاقة......[١٦]". ومن هذا المنظور، فإن الإناء البرينيستي وما يماثله يسمح بظهور فكرة الشعر الهومري في قبرص منذ حوالي العام ٧٠٠ قبل الميلاد.

ولابدَّ لنا من التنويه إلى انعكاس آخر محتمل لأتراهاسيس على الإلياذة. إن إحدى أكثر الأحداث الدرامية منذ بداية القصيدة البابلية هي هجوم الآلهة الدنيا على رئيسهم إنليل؛ إنهم يشعرون بالتعب من القيام بأعمال حفر القنوات المجهد، ولذلك يحرقون أدواتهم ويتجمعون أمام بيت- معبد- إنليل ليبدءوا ثورتهم. وهنا يصاب إنليل بالرعب ويبعث بسرعة برسول إلى آنو في السموات وإلى إنكي في أعماق المياه؛ ويلبي كلاهما نداءه ويقدمان له النصح؛ وتكون النتيجة خلق إنسان آلي[١٧]. ويروي ثيتيس في الكتاب الأول من الإلياذة قصة لا تبدو مختلفة عن القصة السابقة في أي شيء آخر حيث يُخْبِرُ "كيف أن الآلهة الأخرى في أولمبيا أرادوا أن يقيدوا زوس"ـ لم يعط سبباً للثورة؛ لقد عمل ثيتيس كرسول وأحضر برياريوس - آيكايون الجبار من أعماق البحار الذي جلس بجانب زوس وأرعب الآلهة الأخرى بهيأته المتوحشة[١٨]. إن التماثل بين هذه القصة وبين أتراهاسيس ليس مفصلاً كثيراً وذلك لأن قصص الخلافات بين الآلهة ليست أمراً غريباً. و بما أنه قد سبق توطيد الاتصالات بين النصوص الملحمية الشرقية والإغريقية، فليسمح لنا الآخرون بأن نأخذ الشكل الشرقي بعين الاعتبار حتى ولو في هذه الحالة فقط. ومرة أخرى فإننا نجد أن العنصر الأساسي في قصة أتراهاسيس قد انتقل إلى فكرة عامة متكررة و تجميل غير متصل بالموضوع و بدون سوابق أو نتائج.

وهناك خيوط أخرى تقودنا من أتراهاسيس الماكر إلى أسطورة بروميثيوس؛ ولكنها ستصبح أقل دقة عندما يتم وضعها في سياق أشكال مؤذية وأكثر شيوعاً.



الشكل رقم (٧). إناء قبرصي من حوالي العام ٧٠٠ قبل الميلاد. وُجدَ في قبر بيرنارديني، برينيمتي يتحدث عن مغامرة صيد تتضمن قتال مع إنسان متوحش

سبعة ضد مدينة طيبة الإغريقية

إن التاريخ ولحد كبير هو تاريخ الحرب لأن الحروب تعطي انطباعاً واقعياً. وعادة تم قبول حرب "السبعة ضد مدينة طيبة" على أنها حدث تاريخي حقيقي حدث في أواخر العصر البرونزي ؛ ويبدو أن هذا التاريخ هو أقل جدلية من تاريخ حرب طروادة، التي من المفترض أن تكون قد حدثت بعد حرب السبعة بجيل واحد. "فليس هناك سبب للافتراض بأن الحكاية لا تستند إلى حقيقة تاريخية[١]". وعلى الرغم من أن علاقة مدينة طيبة بسقوط بيلوس وميسيني ودمار طرواده VII A هي موضوع جدل[٢] من حيث التسلسل التاريخي، فقد أثبت علم الآثار أن مستوىً من الدمار قد لحق بمدينة طيبة في نهاية العصر الهيلادي الثالث المتأخر B، أي في القرن الثالث عشر قبل الميلاد. لقد تم ربط دمار طيبة بهجوم الإبيكويين الذين ينتمون إلى نفس جيل الأبطال الذين قاتلوا في طرواده. وهناك افتراض مسبق في لائحة السفن في الإلياذة يفيد بأن طيبة قد دُمرت و أن جزءاً صغيراً من الهايبثيبيا قد تُرك[٣] سليماً. وعادة ما يفترض المرء بأن طيبة ما زالت تقع في آثار القرن الثامن وأن نهوضها وسلطتها القيادية في بيوشا حصلت في فترة لاحقة[٤].

ومن غير المتوقع أن نجد بقايا أثرية لحرب السبعة ضد طيبة، تلك الحرب التي حققت شهرة أدبية أكثر من حرب الإبيكون بكثير. ويقول التراث بأن بوابات طيبة السبع وجدرانها لم تُدَمر في ذلك الوقت، بل على العكس فقد كان الهجوم كارثة على المهاجمين. وإن القصيدة الملحمية التي صوَّرت هذه الأحداث كانت كما هو واضح جوهر دورة طيبة، وإن محتواها قد سبق افتراضه في أكثر من مقطع في الإلياذة، ومن المحتمل أن تكون صيغة "طيبة ذات البوابات السبع" قد أُخِذَتْ من ملحمة مدينة طيبة[٥] على وجه التخصيص.

وهكذا تبرز مشكلة الواقعية هنا. فمن الصعب تصور مدينة بسبع بوابات في العصر البرونزي ؛ كما ومن العبث أن نفكر بقصر محصن بالأسلوب الميسيني بسبع بوابات. لقد أعلن ويلاموويتز في العام ١٨٩١ بأعصاب باردة بأن البوابات السبع التي هي في القصة قد أُوجدت من أجل المهاجمين السبعة الموجودين في القصة ليس إلا ؛ ورأى بأن هذه البوابات هي سرد

قصصي تطابقي ليس له أي علاقة بالواقع. لقد تم توسيع مساحة المدينة الإغريقية اللاحقة على حساب السهول وتم نتيجة ذلك بناء جدران حولها. وفي الحقيقة فإن الهضبة التي تقع عليها مدينة طيبة الحالية، وهو الجزء المركزي الذي وُجِدَ فيه آثار من قصر ميسيني، تشكل منطقة كبيرة بما هو كاف لمدينة في تلك الفترة. وقد حدد علماء الآثار المحليون في خرائطهم مكان البوابات السبع على حدود تلك الهضبة[٦]. ولم يتم العثور على اكتشافات آثارية مماثلة نتيجة للبناء الدائم والمتزايد. و لقد أصر البعض على أنه كان هناك دائماً وما يزال حتى الآن ثلاثة مداخل للهضبة وليس سبعة مداخل. ويوافق سارانتيس سيميونوكلو في إعادة تحقيقه الحديث والرسمي عن طبوغرافية طيبة بأنه من المحتمل أن يكون للمدينة في العصر البرونزي الأخير ثلاث أو أربع بوابات فقط، و لكنه يقرر على أنها أربع، وبعد ذلك يُرْجِعُ البوابات السبع إلى المستوطنة الأصغر من طيبة التي جاءت في أوائل العصر البرونزي الوسيط؛ وقد وجد ما يؤكد له ذلك فيما كتبه بوسانياس بعد ١٦٠٠ سنة. وبذلك يكون غير مبالٍ بالنتيجة، فإن كان هو على حق، فإن "السبعة" التاريخية المفترضة للعصر البرونزي الأخير لم يكن بمقدورها إيجاد بواباتها السبعة المناسبة. و أخيراً فربما يبرهن هذا التناقض على الشك الموجود عند ويلامويتز.

إن السبعة أنفسهم مجموعة غريبة حيث تختلف أسماؤهم باختلاف النسخ، وإنه لمن المستحيل أن يعاد تركيب أقدم نسخة على أية درجة من الثقة. وإنه من غير الواضح أيضاً فيما إذا كان أدراستوس، الذي هو قائدهم المحرض على المغامرة، وبولينيكس، وهو ملك طيبة المنفي، يجب أن يدخلا في تعدادهم[٧]. إن بعض الأبطال السبعة، الذين نعرفهم من خلال إسكيلس، لهم قصتهم و شخصيتهم الخاصة بهم بما في ذلك المتنبئ أمفياروس، الذي أسس معبده وعقيدته فيما بعد[٨]، وتيديس والد ديامو ديس الخالد. أما الآخرون فيظهرون كشخصيات تساهم بملء القائمة. وأنها لبدعة بائسة لشاعر متردد أن يدعو أحدهم إيتوكلوس Eteoklos وهو يعني بذلك إيتوكليس Eteokles الذي هو شقيق بولينيكس. وأما السبعة فقد كانوا موجودين. وأما الأسماء مثل بولينيكس وإيتوكليس فلها معانيها حيث أنها

تدل على هذه الحرب. إنها أسماء تخبر عن "كفاح مرير" مقابل "عظمة حقيقية" ؛ والمعتدي مقابل حامي المدينة. ولكن من المستحيل المطلق أن تكون هذه الحرب وأسماء القادة أشياء تاريخية، أي أن تكون أشياء حدثت بصدف متزامنة. إن هذه الأسماء لأشياء مبتكرة، وإن المقصودة منها أن تفي بغرض محدد.

لقد قادت هذه الاعتبارات واعتبارات أخرى إيرنست هاولد إلى أطروحة متطرفة قدمها في عام ١٩٣٩، ولكنها لم تجد صدى يُذْكر منذ ذلك الحين وحتى الآن. ادعى هاولد في أطروحته أن حكاية السبعة المهاجمين، الذين تم صدهم لحسن الحظ، بقيادة أدراستوس "الذي لا يمكن لأحد أن ينجو منه" وهو على حصانه السحري، إنما هي أسطورة بحتة في جوهرها. لقد كان هؤلاء في الأصل سبعة شياطين، وإنهم "نار من جهنم". وأخبرنا هيرودوتس أن أدراستوس يخون حالته الجهنمية حتى من خلال الجوقات التراجيدية التي كرمته في سيكيون. كما وأخبرنا بأن حصانه آريون، المولود من إرينيس، هو حصان جهنمي و بإن أتباع ادراستوس هم سبعة شياطين من العالم السفلي بما في ذلك تيديوس المتشبع بغرائز أكل لحوم البشر(٩). و هكذا فقد تم فيما بعد و بشكل ثانوي تحويل أسطورة العالم السفلي إلى ملحمة بطولية وتم ربطها بمدينة طيبة الحقيقية. و بذلك أوجدت هذه الحالة "تاريخاً" تم قبوله بهذه الطريقة وبشكل مباشر في كتاب كيمبرج *للتاريخ القديم*.

إن ما لم يعرفه هاولد هو أن قصة هجوم الأشرار السبعة، الذين جاءوا من العالم السفلي بقيادة إله مخيف، كانت في الحقيقة قصة موجودة في صيغة نص ملحمة أكادية ؛ إنها قصة إرّا إله الطاعون. لقد طبعت الملحمة الأكادية لأول مرة و بشكل يُفْتَرَضُ أنه كامل في عام ١٩٥٦، ثم ظهرت نسخة منقحة في عام ١٩٦٩(١٠). وإنها لعمل فريد من نوعه وذلك لكونها من عمل شاعر واحد اسمه كابتي - إيلاني - ماردوك، الذي يُعَرِّفُ عن نفسه في نهاية النص. يقول الكاتب بأن الإله إرّا نفسه قد نزّل عليه نص الملحمة كاملاً بينما كان في حلم. وبالمقارنة مع أتراهاسيس، فإن هذا العمل يعتبر "يانعاً" لحد ما حيث تم تأريخه في القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد(١١).

قدم كابتي - إلاني - ماردوك السبعة (Sibitti) على أنهم أولاد السماء والأرض؛ وعلى أنهم "أبطال لا مثيل لهم" - تستعمل هذا العبارة كصيغة - و أنهم مخيفون للغاية. وقد أوكل الأب آنو إلى كل واحد منهم "قدراً" تدميرياً خاصاً به. لقد طلبوا من إرّا إله الحرب و الطاعون أن يدمر البشر. ويترك ماردوك، أعلى الآلهة البابليين، عرشه ويتخلى عن العالم ليواجه دماره. وتبدأ الشعوب الأجنبية بغزو بابل ويواجهون جميعاً هجوماً شنّه السبعة. ويعلو الصراخ من كل حدب وصوب: "لقد قُتِلَ إرّا". ومن ثم هَدأ الإله، الذي عرض قوته التي لا تقاوم، وانسحب، وانسحب معه السبعة قبل أن يدمر البشر نهائياً. وتخلص الملحمة بالدعاء بالمباركة لأرض أكاد و بالمديح للإله الجبار.

إن ما سبق هو ملخص موجز لقصة تعبيرية معقدة. و لا يمكن الإدعاء بأن هذا النص هو ببساطة و سهولة النسخة الأصلية كما افترض هاولد. ولكن هناك تناظرات واضحة: فالسبعة "الأبطال لا مثيل لهم"؛ و يُستعمل في النص عددهم و أسماء كل واحد منهم كما ويستعمل أيضاً إلههم الذي يرأسهم و الذي لا يقاوم؛ كما وأن هناك هجوماً وخطراً عظيماً؛ وأخيراً فهناك الانسحاب الذي يعني نجاة الناس المهددين بالموت. ولكن هناك فرق هام بين النسختين الإغريقية و البابلية، ففي حين تركز القصة الإغريقية على مدينة طيبة؛ فإن العمل يدور في إطار العالم بأجمعه في القصة البابلية. و في حين يجمع الشاعر البابلي الطاعون والحرب، فإن القصة الإغريقية تصور معركة بطولية بحتة.

تعدّ إرّا ملحمة غير عادية لأن النص الأدبي أخذ وظائف سحرية على الفور. و بدا وكأنه مناسب لخدمة الشكل الأسطوري من أجل رد الهجمات التي قام بها إله الطاعون، وبذلك يؤدي دوره كصيغة تعويذية. ولقد كُتب النص أو الأجزاء التي سبق ذكرها على شكل رُقْى (تعويذات) لبلوغ الحماية من المرض[١٢].

وفي الحقيقة فإن الأشرار السبعة معروفون في دائرة نصوص التعويذات الأكادية في مجموعات مختلفة[١٣]. وأحياناً كانوا يوصفون في قوائم منفردة و يُعْطَونَ أسماء شيطانية مختلفة مثل: asakku وnamtaru وutukku وalu وetemmu وgallu وilu limnu (إله الشر)[١٤]،

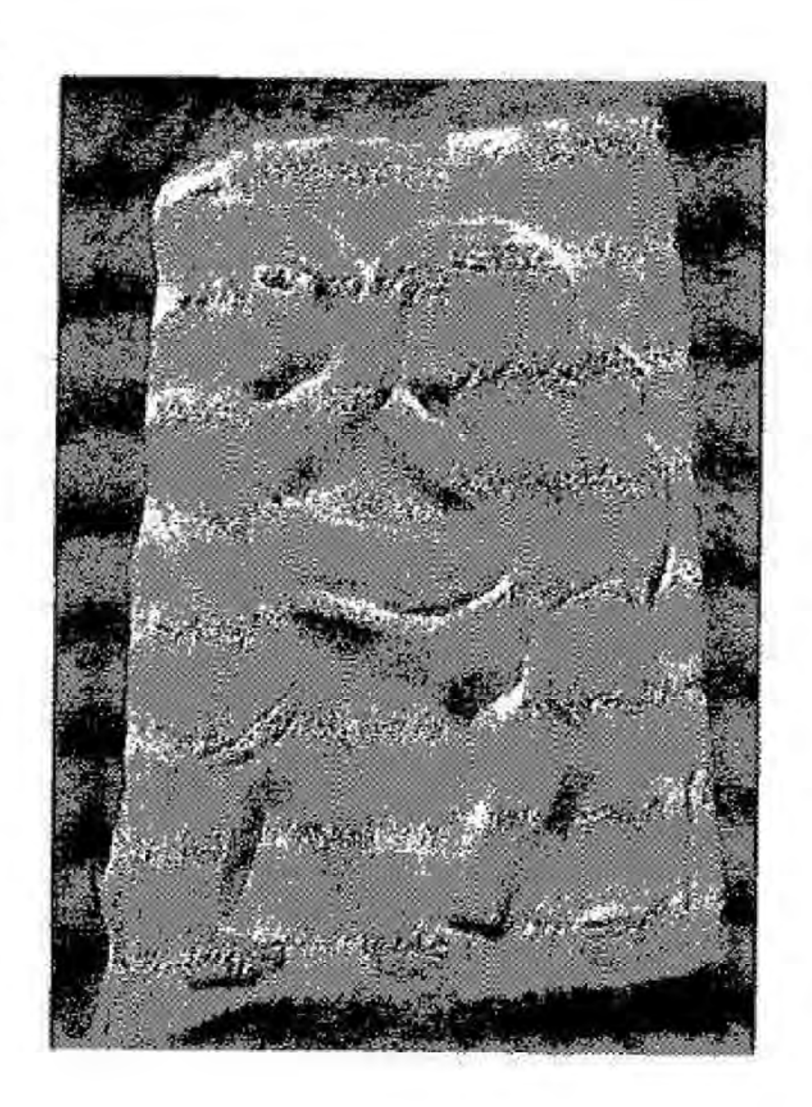
ولكن هناك أيضاً الريح الجنوبي والتنين العظيم والقط الكبير والثعبان والوحش الطيني والزوبعة و الريح الشريرة[١٥]. إن الشيء الثابت الباقي هو عددهم و الذي غالباً ما تتم إعادته بشكل إجباري ؛ "إنهم سبعة، إنهم سبعة". إنهم يعيشون في أعماق الأرض ويخرجون من الأرض[١٦] ؛ إنهم "يقتلون" إنهم يجلبون كل أنواع الأمراض ؛ إنهم السبعة الذين يهاجمون إله القمر ويسببون خسوف القمر. و لحسن الحظ، فإن لدى الكهنة من طاردي الأرواح، أرواح قوية مساعدة تعمل على إبطال تأثيرهم.

ومن بين النصوص التي تحتوي على السبعة هناك نص تعويذي من سلسلة Bit meseri أي "بيت محروس بأرواح الحماية"[١٧]. ويتعامل هذا النص أيضاً مع الشفاء من المرض حيث يتم تصوير قوى الشر في المرض بالسبعة، إنهم السبعة "ذو الأجنحة المخيفة". وهكذا يتم تصوير السبعة في الطقوس بتماثيل صغيرة و لربما يُرْسَمون على الجدران. "لقد وضعت صورة الـ نيركال عند رؤوسهم" ؛ أما الـ نيركال فهو إله العالم السفلي وإله الطاعون ووظيفته قريبة من وظيفة إرّا. ومن ثم يتم تسميه شكلين توأمين غير عاديين حيث تُوضع صورتين "لتوأمين تم إحضارهما معاً" عند رأس المريض واحدة على اليمين و واحدة على اليسار. يقوم "التوأمان المصنوعان من الجبس بمقاتلة كل منها الآخر" ؛ و هناك في منتصف الطريق توأمان متشابهان مصنوعان من الإسفلت على أطر الباب على اليمين و اليسار ؛ وبالإضافة إلى ذلك يُوضَع الآلهة إيا وماردوك كحراس على اليمين واليسار من وسط الباب. إن استعمال التماثيل وإنتاجها لمصلحة خاصة ومن ثم تدميرها ليس بعادة غير شائعة في ممارسات طرد الأرواح[١٨]، وأما التوأم فقد ظهر في هذا السياق الخاص فقط. و هذا يتطلب تعويذة الـ "سبعة الذين توضع أمامهم صورة نيركال". ومن ثم يلتفت طارد الأرواح إلى "الآلهة السبعة الذين يحملون أسلحة" ويطلب منهم أن يدمروا الأعداء وقوى الشر للحفاظ الحياة.

هنالك إذاً سبع مخلوقات مخيفة على رأسهم إله الوباء والموت، وهنالك سبعة مقاتلين يفترض أنهم سيقهرون الشر ؛ وبالإضافة إلى ذلك فهناك توأمان يقاتل كل منهما الآخر عند المدخل[١٩]. إن هذا الوضع قريب بشكل غير اعتيادي للسبعة ضد طيبة كما جاء

وصفهم عند أسكليس حيث عددٌ سبعة أشرار مهاجمين مخيفين يقودهم شخص اسمه "الذي لا يمكن النجاة منه"؛ ويقف في وجه هؤلاء السبعة الأشرار سبعة أبطال مسلحين، وتدور المعركة الحاسمة بين الأخوين اللذين سيتقاتلان و يقتل كل منهما الآخر على البوابة السابعة.

وبالإضافة إلى ذلك فهناك جسر تصويري واضح من الشرق إلى الغرب حيث يظهر من بين اللوحات المنحوتة في قصر تل حلف و كذلك كاريشيميش و زينسيرلي، التي هي أمثلة هامة عن الفن التذكاري للمملكة الحيثية الثانية. إنها لوحات مصفوفة جنباً إلى جنب وفيها أسود وغرانين (حيوانات خرافية نصفها أسود ونصفها نسور) وتوأمان حقيقيان من الرجال يمسك كل واحد منهما بالآخر من غرته و يهاجم كل منهما الآخر بسيفه في آن واحد (الشكل رقم ٨). إن هذا المشهد التصويري يماثل تصاوير إتيوكليس وبولينيكس في القتال الأخوي المتبادل الذي أصبح مشهوراً في إترووريا منذ حوالي العام ٦٠٠ وما بعد[٢٠]. ولكن لم تُعرف روابط وسيطة بينهما؛ ويبقى الاحتمال هو أنه كانت هناك لوحات نحتية معدنية ولكنها ضاعت. وبدلاً من الصور هناك على أية حال نص من فلسطين يمكن له أن يسدّ الفراغ؛ إنه من الكتاب الثاني لصموئيل. يقول النص إنه خلال الحرب الأهلية بين خلفاء شاؤول (الملك الأول لإسرائيل) وبين داوود أدت الأحداث إلى نزالٍ بين اثني عشر مقاتلاً من كل جانب تم اختيارهم بعناية. "ولكن ما حصل هو أن أمسك كل واحد منهم بغرّة خصمه وغرز سيفه بخاصرته وبذلك سقط الجميع أمواتاً"[٢١]. لقد تم مقارنة هذه الحادثة بالقتال بين الـ هوراتي والكيُورياتي في التراث الروماني[٢٢]. أما في الأسطورة الإغريقية فيظهر الأَخَوان الجباران أوتوس وإفيالتيس المعروفان باسم ألواداي؛ كانا لن يقهرا لولا أنهما أصابا بعضهما بالصدفة وذلك عندما كانا يصوبان على غزالة قفزت من بينهما[٢٣]. إن الخيال الأسطوري يُصر و بعناد على تصوير أكثر الأحداث التي لا يحتمل وقوعها على أنها وقعت فعلاً. وبذلك يبدو هذا الخيال وكأنه مثال للفناء المطلق الذي يعيد إحياء ذاته. إننا لا نجد غرباء منخرطين في الأحداث، ولكننا نجد أن الصراع يُنهي نفسه بنفسه. ويحتمل أن يكون هذا السبب قد جعل الأتروسكانيين يرون أنه من المناسب لهم أن يستعملوا هذه الصورة بشكل متكرر كإشارة



الشكل رقم (٨). حجر منحوت من قصر كوزانا – تل حلف، من القرن التاسع قبل الميلاد، يظهر فيه توأمان يقاتل كل منهما الآخر.

وأما ما يحيرنا أكثر فهو السؤال الذي يتناول الدور الذي تلعبه تعويذة من هذا النوع في ملحمة تتحدث عن البيوشين في طيبة. وعلى الفور يتبادر إلى الذهن أجوبة كثيرة. لقد عاشت بيوشيا فترة تأثير الشرق أيضاً ؛ إنها تقع على مقربة من يوبا التي كانت مركز التجارة بين الشرق والغرب في القرن الثامن قبل الميلاد. وإن الرسومات البوئيشية تحتوي على أقدم التصاوير الأسطورية التي نعرفها عند الإغريق بما في ذلك حصان طروادة بالإضافة إلى تصوير هرقل وهو يقاتل الثعبان ذا الرؤوس السبعة منذ حوالي العام ٧٠٠ قبل الميلاد. ومن الواضح أن هذه الفكرة العامة تتعلق بالشرق السامي كما هو الحال في قتال الأسد[٢٤]. وإن كان بمقدورنا الاعتماد على لائحة السفن كدليل على الفترة الهندسية أو فترة التاريخ القديم الأولى، فإننا سنجد أن طيبة كانت مكاناً مهجوراً وأن هايبوثيبيا قد حلت محلها. و لقد بقيت هضبة كادمن مهجورة حتى تم إعادة بنائها و بذلك سمحت لبعض الآثار الميسينية بأن تبقى كأثر مقدس مثل "بيت قدموس". ومن المسلم به أن يكون المتنبئون موجودين في بداية جديدة كهذه. كما و يُظْهر بروز التنبؤ بالكبد و تكرار حدوث إيداعات التأسيس بأن المختصين من الشرق كانوا على دراية بكيفية التفوق على المتنبئين بالطيور[٢٥] من أهل المهنة الأصليين. ومما سلف فإن كل المعطيات الموجودة لدينا تسمح لنا بأن نتأمل الفكرة التي تقول: لكي يتم إبعاد قوى الشر عن أساس أي بناء جديد، فإن المهاجر صاحب المهنة نفذ أشكالاً من طقوس Bit meseri ؛ وأن الشاعر، وبإلهام إلهي قدّم أنواعاً مختلفة من الغناء، أخذ حبكة المهاجمين الأشرار السبعة والحماة السبعة و التوأمان كما تم تصويرهم في التماثيل و وضع الخط المركزي للأغنية الملحمية التي تقول: في أقدم الأزمان كانت هناك مدينة اسمها طيبة و ذات مرّة هاجمها الأشرار السبعة ولكنها صدتهم جميعاً حتى أن الأخوين أبناء الملك قتلا بعضيهما على بوابتها في آن واحد. ومن غير المذهل أن تكون تفاصيل التراث المحلي مثل أمفياروس وتيديس، والأهم من ذلك كله، أوديب والأب الغريب للأخوة الذين قتلوا بعضهم بعضاً من نسج خيال الشعر.

وهناك أيضاً إمكانية أخرى؛ فالمرض مشكلة عالمية، والأوبئة لا تقف عند حدود اللغة. كان هناك جدل بشأن حدوث جفاف مدمر عند الإغريق حوالي نهاية القرن الثامن[٢٦]، ولكن هذا غير مؤكد. فالمجاعة والطاعون يمشيان يداً بيد ويوجدان مبررات للمرء كي يسعى وراء غير المألوف و الجري وراء العلاجات الأجنبية و تقديم الفرصة للمهاجر المتمرس. ومثلما وصل أسكيلاتاس إلى أنافي، هناك احتمال بأن يكون بعض الناس، وبتأثير الممارسات السحرية في بلاد الرافدين، قد مكثوا في بويشيا وتحولوا إلى ممارسة مهنة كتابة أشكال من الأغنية البطولية من دون أن يعرفهم أحد. ولقد طُرِحَ التساؤل، اعتماداً على الحكم القائم على التصوير التاريخي القديم، لماذا كانت أسطورة طيبة أكثر شعبية عند الأتروسكانيين مقارنة بالإغريق؟ وأما الجواب الذي أُعْطِيَ فيعزي السبب إلى الدور الذي لعبه المتنبئون والعرافون في هذه الملحمة[٢٧]. ولربما يكون في طيات الـ ثيبايد Thebaid الضائعة آثار أكثر لهذه الاهتمامات مقارنة بما يمكننا تمييزه اعتماداً على الأجزاء القليلة المبعثرة المحفوظة.

إن كانت قصيدة *السبعة ضد مدينة طيبة* هي من إبداع فترة تأثير الشرق، فَيُفْتَرضْ أنها ما تزال تحقق نجاحاً كبيراً و انتشاراً سريعاً. وحتى في الأزمنة القديمة فإن النجاح والانتشار لا يستغرق أكثر من بضع سنين. كما يحتمل أن يكون تركيب موضوع القصيدة الطروادي مع تيديوس / ديوميدس قد حصل بسرعة قصوى. وتفترض الإلياذة وجود موضوع مدينة طيبة حتى وإن لم يكن النص المكتوب الذي جاء إلى مكتبة الأسكندر فيما بعد موجوداً بالضرورة. ويبدو أنه تم اكتشاف قبر قديم جداً في إليوسس وتم إعادة تأهيله من جديد كمكان للتعبد لمجموعة من الأبطال في نهاية الفترة الهندسية. ويفترض أن يكون هذا القبر هو القبر الذي تم تسميته فيما بعد قبر السبعة وذلك على الرغم من عدم وجود أي دليل مباشر لتحديد هوية هذا القبر[٢٩]. وهذا يضع لنا حدوداً لتأريخ الشهرة التي اكتسبها موضوع طيبة. من المحتمل أن يكون النص من الإلياذة قد جاء من النصف الأول للقرن السابع[٣٠].

ويبقى الكثير غامض وغير مؤكد لنا حتى بعد نهاية "عصور الظلام". ومن المنطق أن نعتمد على الأدلة التي تشير إلى الاتصالات المحتملة. ويتوجب على كل من يعارض الفكرة

القائلة بأن السبعة ضد طيبة هي نَسَبٌ، ولو لحد ما، إلى بلاد الرافدين، فعليه أن لا يُغْفِلْ الفكرة وهي أنه يجب القبول بالأصل المتشابه لهيدرا (ثعبان مائي) ذي الرؤوس السبعة وكذلك الحكماء السبعة. وقد عرف الآراميون سبعة آلهة و سبعة شياطين في القرن الثامن.

أسلوب وموقف مشتركان في الملحمة الشرقية و الإغريقية

ما أن بدأت النصوص الأسطورية من هاتوسا و أوغاريت تشدّ انتباه الدارسين الكلاسيكيين، حتى تم البدء بجمع الأشياء المتناظرة من حيث الفكرة العامة وفن السرد القصصي عند هيسيود و هومر، وتم التطرق أحياناً إلى مواد من بلاد الرافدين. وقد قدمت ليكيا آشيلي ستيلا مؤخراً لائحة مُوَسَّعَة عن الأشياء المتماثلة[1]؛ كما أنها دافعت بقوة عن العصر البرونزي بصفته جسراً ثقافياً. إلا أن المقارنات بحد ذاتها لا توفر مؤشرات محددة لاستعارة مبكرة أو متأخرة، وفي الحقيقة فإنها لا توفر دليلاً عن أي استعارة مطلقاً بالمقارنة مع فرص التطور الموازي. وعلى أية حال فإن عدم التأكد من تاريخ التأثير يجب أن لا يصرف انتباهنا عن الاعتراف بالحجم الكبير لهذه التناظرات.

وبمعنى من المعاني فإن الملحمة الإغريقية قائمة بذاتها، بالطبع، وتزدهر بنفسها. إن النظام المتكرر استعماله، الذي اكتشفه و شرحه ميلمان باري على أساس وظيفته الضرورية في التراث الشفهي، مرتبط باللغة الإغريقية[2]. فمن وجهة النظر هذه يصبح هومر نموذجاً مثالاً للتراث الشفهي[3]. و بالمقارنة فإن الملحمة الشرقية، على الأقل في بلاد الرافدين، تستند إلى تراث ثابت من الكتابة ومدارس من الكتابات تمتد لأكثر من ألفيتين. ولقد تم ضمن هذا التراث نسخ اللوحات ثم إعادة نسخها مراراً وتكراراً، كما وتم أحياناً ترجمة هذه اللوحات ضمن الأنظمة المسمارية.

ولذلك يتوقع المرء أن يواجه مبادئ من الأساليب مختلفة كلياً بين الشرق والغرب. وأما المرء الذي يهمه النظر إلى كلا الجانبين فسيصاب بدهشة بسبب التشابهات بينهما. وقد تمت الإشارة إلى أهم هذه التشابهات منذ زمن بعيد؛ وسنأتي على ذكر جزء من القائمة.

نجد في كلتا الحالتين، بإن كلمة "الملحمة" تعني الشعر السردي الذي يستخدم شكلاً طويلاً وأبيات شعر طويلة تعمل على إعادة نفسها بشكل غير محدود و دون تقسيم الأبيات إلى مقاطع شعرية. أما فيما يخص المضمون، فإن أحداث القصة تدور حول الآلهة والرجال العظام في الماضي وغالباً ما يتفاعل الآلهة و الرجال. وإن العنصر الرئيسي الذي يميز الأسلوب هو الألقاب السائدة والتراكيب الشعرية المتكرر وأبيات الشعر المتكررة والمشاهد النمطية.

تبدو الألقاب دائماً وكأنها الشيء الخاص الذي يميز الأسلوب الهومري؛ فنحن معتادون على "زوس مُجَمِّع- الغيوم" و"أوديسيوس ومستشاريه الكُثُر" و"أوديسيوس ومعاناته الكبيرة". أما في الملحمة الأكادية، فإن للشخصيات الرئيسية ألقابها التي تميزها أيضاً. فالإله الرئيسي إنليل غالباً ما يظهر على أنه "البطل إنليل"[٤]، ويظهر بطل الطوفان "الإله الفاضل البعيد"[٥] ويظهر السبعة الخطرون في ملحمة إرّا "أبطال لا مثيل لهم"[٦]. وبطريقة مشابهة فإن الملاحم الأوغاريتية تحتوي على تراكيب متكررة مثل بعل "راكب الغيوم" و"أنات العذراء" و"دانيال الملائكي"[٧]. أما ما يبدو ذا صبغة هومرية أكثر فهو تخصيص مقاتل له وظيفة "العارف في المعركة".[٨] وإنه ليس من الواضح تماماً لماذا تكون "عشيقة الآلهة" "بارعة في الصراخ"؛ ومن غير الواضح أيضاً للإغريق أنفسهم لماذا كاليبسو وكيركي هما "آلهتان مخيفتان تستعملان الكلام". وليكن ما كان فإن الشاعر الملحمي لا يستطيع أن يعمل بدون الألقاب: فالأرض هي "أرض عريضة"، وإله السماء يمكن أن يسمى "أبُ الآلهة والرجال[٩]". فالألقاب إذاً هي شيء تجميلي حيث أنها ليست ضرورية للسياق الحقيقي للوضع القائم؛ وأنه لم تتم صياغتها من أجل هذا الوضع بشكل خاص. فهذه الألقاب، بالإضافة إلى أشياء أخرى، تساعد ولدرجة كبيرة على ملء نصف بيت الشعر.

إن ما هو ملفت للنظر في تراكيب الشعر المتكررة هي المقدمة المعقدة من الكلام المباشر. وإن الاستعمال الحي للكلام المباشر و تصوير مشاهد بكاملها كحوار هو، في الحقيقة، إحدى خصوصيات هذا الجنس الأدبي. كما وإن التراكيب المتكررة في الأكادية وبترجمة حرفية هي: "جهزَّ فمه وتكلم إلى ... قال [الكلمة][١٠]". وهكذا يتم التعبير عن المعنى

البسيط لكلمة *تكلم* بثلاثة مترادفات - تماماً كما هو في التركيب الهومري المتكرر المشهور "رفع صوته وتكلم الكلمات المجنحة". وربما من الأوضح أن نرى أن الشخصيات في جلجامش "تتكلم إلى قلبها" بينما هي تتأمل الوضع الجديد: "بعد أن تشاور قلبها تكلمت، في الحقيقة أخذت مشورة مع نفسها" - ويتبع ذلك كلام مباشر[١١]. و بطريقة مشابهة فإن أبطال هومر يتكلمون إلى قلوبهم "أنفسهم ذو القلب العظيم" أو إلى "قلوبهم". وبينما يكون جلجامش مسافراً، فإنه دائماً يقدم لنا اليوم الجديد بنفس التركيب المتكرر و هو "قليلاً من شفق الصباح انبثق[١٢]"؛ وهذا يذكرنا بسطر هومر المشهور الذي يقول: " ولكن عندما تظهر ألهة الصباح ذات الأصابع الزهرية والتي ولدت بشكل مبكر". ومن الطبيعي أن يسير السرد من يوم إلى يوم، ولكن ليس من الطبيعي أن يستخدم تراكيب متكررة نمطية لشروق الشمس وغروبها؛ وهكذا فإن التوقف و الحركة هما تقنية خاصة تم استعمالها في جلجامش وهومر.

ومن بين الأشياء التي أُعيدت و التي تغطي التسلسل العام لأبيات الشعر، هناك خاصية تلفت الانتباه وهي التوافق اللغوي الدقيق بين الأوامر والتنفيذ وبين تقديم التقرير وإعادة التقرير. وبما أن أنظمة الكتابة في بلاد الرافدين كانت تستخدم أحياناً الألواح الخشبية فإنها كانت تستعمل أحياناً علامة "كرر"، الشيء الذي لم تتقبله الكتابات الهومرية.

ومن بين المشاهد النمطية، فإن مشهد اجتماع الآلهة هو الأبرز حيث يوجد عند الأكاديين تعبير ثابت لهذا المشهد وهو puhur ilani. كما ونجد نفس الوضع في اللغة الأوغاريتية، ونجد بأن المشهد المتصل بذلك قد تم تطويره في الحثية في أغنية أوليكومي[١٣]. أي غالباً ما يُتخَذُ قرار عند اجتماع الآلهة بإيفاد رسول إلى الخارج؛ و هذا القرار هو أمر طبيعي و جدير بالملاحظة.

تُعتبرُ التشبيهات وسيلة شائعة في الملحمة الأكادية والشعر المتصل بها؛ ولكن يجب تقديم التفاصيل هنا[١٤]. إن ما يبدو أكثر ظهوراً للعيان هو أنه تم تجريب أكثر أشكال الفن السردي تعقيداً في *جلجامش*، وهو النص الأطول و الأعلى مرتبة، وكذلك هي الحال في *الأوديسة* على وجه الخصوص. ففي اللوحة الحادية عشر من *جلجامش*، التي هي جزء من

عمل بعيد ولكن له أثره الخاص، فإن الطوفان العظيم يدخل ضمن الكلام المباشر للإله البعيد أوتنابيشتيم. وقد تم وضع العمل الثنائي الذي من المفترض أن يجمع إنكيدو وجلجامش في بداية الملحمة وذلك بطريقة معينة بحيث يتتبع السرد القصصي مغامرات إنكيدو وكيفية تحوله إلى حياة الحضارة أولاً؛ ومن ثم يقص علينا الترتيبات التي قام بها جلجامش للقاء أنكيدو من خلال الكلام المباشر الذي تقدمه بائعة الهوى إلى أنكيدو (I v 23-vi 24). وهكذا فإن حتى فن السرد القصصي لشاعر *الأوديسة* أيضاً ليس بمعزل عن غيره تماماً؛ فهنا يضع الشاعر معظم مغامرات أوديسيس في صيغة الشخص الأول المتكلم، وهو أوديسيس نفسه وذلك في خلال حديثه مع الفيئيشيين، كما وأنه يصمم كذلك حبكة مزدوجة ليحضر أوديسيس وتيلماكوس مع بعضهم بعضاً. وقد لفت هذا التشابه بين بداية جلجامش والأوديسة انتباه القراء أيضاً. وإن ما يسترعي الانتباه هو البطل الذي تجول في عالم واسع ورأى أشياء عدة دون الإفصاح عن اسمه قصداً[١٥].

تُظْهِرُ *جلجامش*، التي مهدت لظهور الإلياذة، وعلى وجه الخصوص بعض القيم الأخلاقية الإنسانية التي تتحدث عن فناء الإنسان، وهو الموضوع الرئيسي لقصيدة جلجامش حيث جاءت في كلمات القصيدة نفسها عبارة "قدر الإنسانية"، (simatu awilutim) وهذا يعني الموت وذلك بخلاف حياة الآلهة، التي استطاع أوتنابيشتم كسبها لنفسه. و هكذا يصل جلجامش إلى نتائج بطولية قبل أن يبدأ قتاله مع همبابا حيث يقول: "الآلهة ومعهم شاماش [إله الشمس] يجلسون إلى الأبد، أما بالنسبة للبشر، فإن أيامهم معدودة... ولكن أنت هنا، أنت تخاف الموت؟ ... سأذهب أمامك... إن كنت سأسقط بنفسي، فدعني أخلد اسمي[١٦]". وهكذا ولأن الإنسان يُحرم من الخلود على وجه الدقة، فكل ما يبقى له هو أن يكسب الشهرة من خلال المغامرة بالموت. وبخلاف مفهوم البشر الذين هم عرضة للفناء، فإن مفاهيم الشهرة، التي تبقى على قيد الحياة بعد الموت و العظمة التي لا تفنى (Kteos aphthiton)، مغروسة في إلياذة الإغريق: "نعم، يا صديقي العزيز! إذا نجونا من هذه الحرب فإننا سنعيش إلى الأبد دون أن يظهر علينا الكبر في السن، خالدين، وعندها

فلن أقاتل في الصفوف الأمامية... أما الآن، وبما أن شياطين الموت تقف أمامنا على أية حال... دعنا نذهب ! سواءً سنجلب المجد إلى إنسان آخر أو أن إنسان ما سيهبنا المجد" - هذا هو هومر[١٧]. إن هذه الرؤية العميقة لحدود وضع البشر لم تؤد إلى الحذر في العلاقة مع الآلهة على أية حال. وبعيداً عن هذا، فقد يحدث ثوران عدائي. ويرمي إنكيدو بالساق الخلفية لثور السماء على عشتار ويصرخ: "إن أمسكت بك، سأفعل بك مثل هذا[١٨]". ويقول أخيل إلى أبولو الذي خدعه[١٩]: "في الحقيقة سأنتقم إذا امتلكت القوة."

إن الإنسان ضعيف ومُتغير. وتقول إحدى أشهر المقاطع في *الأوديسة*[٢٠] إن "النظرة العميقة إلى الإنسان الفاني هي من هذا النوع، إنه مثل اليوم الذي يأتي فيه أب الآلهة والإنسان". وسنجد بشكل عملي جملة متطابقة مع ما سبق عن فناء البشر في التعبير الأكادي: سأمدح إله الحكمة: "إن نظرتهم العميقة تتغير مثل النهار و الليل. فعندما يجوع البشر يصبحون جثثاً، و عندما يُتخمون يصارعون آلهتهم[٢١]".

من الممكن إجراء مقارنات أقرب عن مشاهد حربية حقيقية. إن إحدى هذه الأمثلة البارزة هي القصيدة المصرية عن رمسيس الثاني في معركة قادش حيث يجد البطل نفسه وحيداً بين أعدائه، ويصلي لوالده الإله، و يسمعه الإله، وعندئذٍ يهاجم البطل أعداءه ويقتلهم[٢٢]. هذا ويوجد نص آخر بنفس المعنى في سجلات تاريخ سينا شيريب حيث يشير هذا النص إلى معركة هالولي في عام ٦٩١ قبل الميلاد. يخبرنا النص كيف أن ملكاً كان يلبس درعه و يصعد عربته وبمساعدة إلهه يهزم أعداءه؛ وهكذا أخيراً "إن جيادي التي تقفز على قدميها ومجهزة للركوب تندفع إلى جداول من الدماء وكأنها جداول أنهار؛ وعجلات عربتي، التي تغلب الشر والشيطان، كانت تطقطق بالدماء والأوساخ.[٢٣]" لاحظ النعوت السائدة حيث يتم أيضاً تصوير الملك الآشوري وهو يقاتل من عربته التي تنتمي إلى العصر البرونزي تماماً مثل رمسيس المصري. وهذا يذكرنا و بقوة بالإلياذة التي تقول: "وهكذا بقيادة أخيل الشجاع فإن حوافر جياده قد داست على الجثث و الدروع معاً وبدأ الدم يطقطق في محاور العجلات و السكك حول المقعد الذي كانت تتناثر عليه نقاط الدم من حوافز الجياد..."

لو فكر المرء بتاريخ النص الآشوري فقد تعجبه الفكرة بأنه قد وصل مغني إغريقي إلى بلاد آشور ومعه بعض المرتزقة، وإنه قد ألَّف هذه الأغنية بمناسبة معركة هالولي؛ ونظراً لأن هذه الأغنية قد أعجبت الملك فقد أدخلها ضمن سجلات التاريخ الرسمية لتشكل بذلك تبايناً غريباً بينها وبين القائمة المملة و السخيفة السائدة عن الحرب و النهب والسلب.[٢٤] لقد حان الوقت لإجراء بحوث أكثر تنظيماً في هذا الجنس الأدبي. وعلينا أن لا ننسى في هذا السياق "أغنية ديبورا و باراك"، التي تحتوي على "معركة النهر[٢٥]" كواحدة من بين الأحداث المثيرة.

وعلى الرغم من أن تفاصيل بعض العلاقات الأخرى بين الشرق و الغرب قد تبدو مذهلة، فإنها بقيت غامضة. وهذا ينطبق على "كلمة شجرة و حجرة" التي تظهر في أوغاريت وعند جيريميا وهومر وهيسيود. ويبدو أنها متصلة بأسطورة أصل الإنسان كما جاءت في العهد القديم و الأوديسة، ولكنها تُسْتَعْمَلُ كقول أقل وضوحاً في أوغاريت و *الإلياذة* وهيسيود[٢٦].

مما هو أقل إثارة للدهشة أن تظهر نفس الفكرة التي قد تم التأسيس لها في بلاد الرافدين، والتي مفادها أن الأرض تصبح مباركة في ظل حكم ملك خيِّر، عند هومر وهيسيود حيث يقول: "تنبت الأرض محاصيلها و تعطي الأشجار ثمارها وتنتعش الحيوانات و"ينتعش الناس بظل حكمه" إنه الملك الخيِّر. قارن آشور بانيبال وهو يتأمل نفسه من خلال تعليلاته حيث يقول "بما أن الآلهة... جعلتني برأفة آخذ مقعدي على عرش والدي، الذي أنجبني، فإن آداد (إله الطقس) قد فتح سيل من الأمطار وفتح إيا ينابيعه ونمت سنابل المحاصيل خمسة أذرع... وانتعشت ثمار الحقول... وحملت الأشجار ثماراً كثيرة جداً وأنجبت الماشية بنجاح. لقد كان هناك خيرٌ كثير في فترة حكمي؛ لقد فاض كل شيء عن الحاجة[٢٧]" خلال سنواتي.

دعنا نكتفي بهذه التناظرات، وإنه من الصعوبة بمكان فصل الأسلوب عن المحتوى. وبالنسبة للعناصر الأسلوبية فإنه يصعب تقديم البرهان عن طريق الاعتماد المباشر، إذ أن لكل لغة قوانينها وحياتها الخاصة بها. وأما بالنسبة لهومر، فليس بمقدورنا أن نؤكد وجود عناصر إضافية "يانعة" مقارنة بالتراث الملحمي الأقدم الذي يحمل المزايا التي تخالف المفاهيم

الأسطورية التي جاءت في سياق "خداع زوس" وافتتاحية سيبريا أو *السبعة ضد طيبة* التي تم التطرق إليها حتى الآن. و بالنسبة لأسلوب مشاهد المعركة، فإننا نصل وبالتأكيد إلى العصر البرونزي من خلال تقرير رمسيس. مازلنا نتكلم ضمن حقيقة أننا نعمل ضمن مجالات حضارية متصلة زماناً ومكاناً بشكل من الأشكال؛ أما الإصرار عل تطورات مستقلة عن بعضها البعض تماماً، وعلى أشكال من الموازاة التي حصلت بمحض الصدفة فإن ذلك سؤال يحتاج إلى إجابة كبيرة. كما يتوجب على المرء أن يحسب العلاقات المتعددة التي يجب أن توضع على كل من الخلفية الإنسانية العامة و النزعات العامة للتطورات التاريخية الاجتماعية. وكذلك فإنه بالإمكان إعادة إحياء ما كان في الحقيقة ميراثاً للعصر البرونزي من خلال تقديم محفزات جديدة. قد يكون الأمر نوعاً من العدوى حيث نجد بالإضافة إلى الكلمة الإغريقية التقليدية المستعارة لكلمة أسد وهي leon، كلمة أخرى مثل lis ذات النسب السامي الفلسطيني الواضح والتي تم تبنيها في التشبيهات الهومرية[٢٨]. وعلى أية حال فإن الدليل الشرقي يقدم مواداً هامة لا يمكن إغفالها عند القيام بتفسير هومر. وهكذا فمن المفترض أن يضع هذا الاستنتاج حدوداً معينة لأي تقييم يعتمد بشكل محض على التراث البطولي "الهندو - أوربي".

ومن المحتمل أن يكون قد تم تأسيس أول مكتبة إغريقية حيث كُتبت *الإلياذة* على أربع وعشرين (؟) لفافة جلدية وتأسيس مكتبة آشور بانيبال العظمى في نينوى، الذي حكم من عام ٦٦٨- ٦٢٧ قبل الميلاد، قد حدث تقريباً في نفس الوقت، وحتى هذه لا يمكن أن تكون قد تمت بمحض الصدفة التامة حيث أن الشرق السامي كان يحمل راية القيادة الثقافية حتى ذلك التاريخ.

الحكايات

قابل الناس النوع الذي يتناول حكاية الحيوانات بازدراء منذ نهاية عصر التنوير، ومع ذلك فإن هذه الحكاية هي واحدة من أكثر الأشكال الخاصة والثابتة في الأدب الشعبي[١]. قد يُؤخَذُ المرء بالمغريات فينزلها إلى مرتبة الحكاية الشعبية وبالتالي إلى شكل شفهي عام

منتشر. ولكن الأبحاث المفصلة، وخاصة على نطاق القرون الوسطى وواكير الحكايات الحديثة، تُظْهِرُ بين الحين والآخر أنه هذه الحكاية كانت عبارة عن مقتطفات أدبية مكتوبة. ولقد كانت ترجمات ومقتطفات عيسوب وتوسعات أخرى مسؤولة عن انتشار هذه القصص. وفي الحقيقة فأن الحكايات قد دخلت إلى التراث الشعبي الحي من خلال تجارب الأطفال على مستوى المدارس الابتدائية؛ وبذلك أعاد العاملون في هذا الحقل اكتشافها وكأنها كانت تنتمي دائماً إلى حكمة الناس الشفهية، إلا نقائها الأدبي فإنه يرجع إلى الماضي البعيد.

إنَّ اسم عيسوب، الذي ارتبطت به المجموعة الأساسية لحكايات الحيوانات الإغريقية، هو ليس البداية؛ فقد عُرِفَ منذ قديم الزمان أنَّ حكايات الحيوانات لم تكن موجودة عند المصريين[٢] فحسب، بل عند السومريين و الأكاديين[٣]، وكان عند العبريين[٤] نوع من حكايات النباتات على أقل تقدير. لقد كتب هيرمان ديلز عن "الحكايات الشرقية بلباس إغريقي" في وقت مبكر يعود إلى أوائل ١٩١٠. لقد كان حينها يتعامل مع نص كاليماكوس المُكْتَشَفُ حديثاً والذي يقدم حكاية "الغار وشجرة الزيتون" كحكاية تعود إلى "ال ليديان القدماء[٥]". و أما بابريوس، الذي نظم حكايات عيسوب بقالب شعري، فيقول بوضوح، في بداية كتابة الثاني بأن هذا النوع من "الأسطورة" هو من إبداع "السوريين" القدماء منذ زمن نينوس وبيلوس. ولقد كان عيسوب أول من سرد هذه الحكايات إلى "الأبناء الهيلينيين". هذا وقد تم استعمال نينوس (أي نينوى) وبيلوس كمصطلحات منذ تأريخات كتيسياس للدلالة على المنطقة الآشورية. ولقد كان بابريوس يكتب في سوريا أو كيليكيا لأمير صغير؛ فهو يعرف الموضوع الذي يتحدث عنه، حتى ولو لم نكن بوضع يمكننا من أن نبرهن على مصادره لمقولته هذه. ومن أجل التأكيد فهناك حقيقة تقول بأنه قد تم ترجمة قصة أحيقار من اللغة الآرامية إلى اللغة الإغريقية وبذلك أصبحت جزءً من كتاب *حياة* عيسوب؛ ويحتمل أن يكون ذلك قد حصل في زمن بابريوس فقط؛ وأما إشارة كاليماكوس إلى "الـ ليديان القدماء" فتدل على الاتصال بالشرق في فترة التاريخ القديم[٦].

وبالنسبة لنا فقد بدأت الحكاية الإغريقية مع حكاية/*اينوس* ainos "الصقر والعندليب" (Erga 203- 212). وقدم بعد ذلك آركيلوكس حكاياته ذات الجاذبية الأخلاقية بصيغة مثيرة و عدائية. ونعرف الكثير عن قصيدته التي تقدم حكاية "النسر و الثعلب"؛ وهدفها واضح جداً ألا وهو تحذير المتعالين أو المتعجرفين و المجرمين من الناس من الانتقام الذي قد يقوم به حتى الضعيف يوماً ما. تقول الحكاية بأنَّ الثعلب والنسر أبرما اتفاقية، ولكنه في يوم من الأيام أكل النسر صغار الثعلب وأخذ يتهكم عليه من أعالي عشه الذي لا يمكن الوصول إليه، وهنا نادى الثعلب زوس حامي "المتعالين" و"المتواضعين" - يأتي الجزء هنا في القصيدة بصيغة الكلام المباشر - ويأتي بعد ذلك العقاب[٧]. هذا وقد لوحظ لفترة طويلة أن النص الأكادي يحتوي على نفس القصة تقريباً. وهذه ليست بحد ذاتها حكاية مستقلة في النص الأكادي، بل جاءت كمقدمة لأسطورة إيتانا الذي طار في السماء ممتطياً نسراً. في هذه الحالة، فإن النسر والثعبان هما من يُبرما اتفاقاً وقدبدءا بجمع الطعام و يتقاسمه إلى أن يقترف النسر إثم الغضب و يأكل صغار الثعبان. وهنا يلجأ الثعبان إلى إله الشمس شاماش و يناديه بكلام مباشر على أنه الوصي على العدالة. ثم يأتي بعد ذلك العقاب بفضل مكر الثعبان[٨]. ومن المُسَلَّمُ به أن شكل الانتقام مختلف في النصين، وقد تم وضع الثعبان بدلاً من الثعلب. هذا وتحتوي قطبية الثعبان- النسر على تراث رمزي مرموق إلى ذلك الحد الذي قد يجعله النموذج الأصلي[٩]. وعلى أية حال فإننا لا نتعامل مع حالة ترجمة. ومع ذلك فإن القاسم المشترك بين النصين هو ليس الفكرة الأساسية و لا تسلسل الأفكار العامة المتكررة ولا الاتفاقية الغريبة ولا الاعتداء والانتقام فحسب، وإنما هو الوسيلة الأدبية التي هي الكلام المباشر في النداء العاطفي إلى إله السماء كوصي على الحق ومعاقب لأولئك الذين يتجاوزونه. وعلى حد علمنا فإن صلاة من هذا النوع لم تكن شائعة عند الإغريق في زمن آركيلوكس، بينما كان إله الشمس يقوم بواجباته الطبيعية عند الشرقيين. وأنه لأمر عجيب لا يمكن نسيانه وهو أن تجعل الحيوان ينطق بدعاء مقدس في كل من النصين الأكادي والإغريقي. هنا، وعلى سبيل التذكير، فإنه غالباً ما تم تصوير إيتانا على الأختام الشرقية وهو محمولاً إلى السماء على أجنحة النسر. وهذا يسهل علينا قبول الفرضية التي تقول بأن أسطورة اغتصاب زوس لكانيميدي وهو متنكر كنسر قد تأثرت

بهذه التصاوير[١٠]". إن ما سلف لا يقدم لنا شرحاً عن كيفية معرفة أركيلوكس بنص بلاد الرافدين، ولكن ظهرت رابطة أخرى مفاجأة لأركيلوكس حيث إن قصيدته الجديدة الموجودة في مكتبة كولون للورق البردي تستعمل القول المأثور الذي يقول: "الكلبة المستعجلة تحمل صغار كلاب عميان نتيجة لعجلتها[١١]". يظهر هذا القول المأثور في رسالة ملكية من مملكة ماري[١٢] قبل ألف سنة فِعْلِيَّةٍ من مجيء اركيلوكس. إنه بمقدورنا أن نسمي هذا تراثاً شعبياً يعمل على حقائق في علم الأحياء، ولكن يجب أن نعترف بتراث الحكمة الذي يتخطى الحواجز اللغوية والثقافية وخاصة في أشكال حكاية الحيوان. فهنا لا يمكن استبعاد الاتصال الأدبي المباشر في حالة نص إيتانا مطلقاً؛ فقد كان اركيلوكس على دراية باللفافات الجلدية من النموذج الفينيقي - الآرامي[١٣]".

وهناك فكرة عامة متكررة أكثر جاذبية تبدو وكأنها شعبية وأدبية في نفس الوقت موجودة في كلٍ من الأدب الأكادي وعند الاغريق القدماء فيما بعد. إنها قصة العشبة التي تستعيد الشباب. ضاعت من الإنسان لأن الثعبان أكلها. هذه هي النهاية الدرامية لرحلة أوتنابيشتم في جلجامش حيث كان البحث عن شيء ما من أجل تجنب الموت هو الحافز لرحلات جلجامش. ولكن ذهب كل شيء أدراج الرياح في النهاية. ولقد أشار أوتنابيشيم إلى كيفية إحضار جلجامش لعشبة الشباب الأبدي من أعماق البحار. ويفعلها جلجامش وينطلق إلى بيته و معه العشبة النفيسة التي وجدها؛ ولكن و بينما هو يستحم في نبع بارد، يأتي الثعبان الذي تجذبه رائحة النبات ويأكل العشبة. وبعدها يُبَدِلُ الثعبان جلده القديم ـ يسمي الإغريق جلد الثعبان هذا gera أي الكبر بالسن. ولا يملك جلجامش إلا أن يندب حظه على ما أضاع[١٤]. وأما في النسخة الإغريقية فإن زوس يعطي الإنسان عقاراً ضد الشيخوخة كمكافأة له بسببِ إبلاغه عن بروموثيثس؛ و يُحْمَلُ العَقار على الحمار؛ ويصل الحمار إلى نبع يريد أن يشرب منه، ولكن الثعبان يمنعه من الوصول إلى الماء حتى يعطيه الحمار كل ما يحمل على ظهره. وهكذا يصبح بمقدور الثعبان أن يعيد الشباب لنفسه بينما يترك الإنسان صفر اليدين. تظهر هذه القصة في عمل إيبكس[١٥] من بين مجموعة الأعمال الإغريقية التي نمتلكها. وهكذا فقد كانت القصة معروفة عند الإغريق في فترة التاريخ القديم.

يميل المرء هنا إلى الاعتقاد بالتقاليد الشفهية في السرد القصصي في هذه المرحلة ؛ ولكن الأفكار الأساسية والتجربة الإنسانية وراء هذه القصة قوية التأثير وسهلة الإدراك حيث إن بنية وتفاصيل إيبكيس تختلف عن بنية وتفاصيل جلجامش ؛ فهناك سياق آخر وحافز آخر وحيوان آخر يدخل القصة كحامل للمادة التي تصنع المعجزة. أما تبديل الثعبان جلده فهذه حقيقة بيولوجية، تميل الثعابين لأن تكون قرب الماء في الأسطورة الإغريقية كما في الطبيعة. ومع هذا كله فإن الثعابين الحقيقية لا تتغذى على الأعشاب والعقاقير. ومع أنه لا يمكن البرهنة على أن هذه القصة قد هاجرت مباشرة من جلجامش إلى إيبكوس، فمع ذلك، فإن الإطار العام لفترة تأثير الشرق واتصالات الإغريقية بحكايات الحيوانات في بلاد الرافدين على وجه الخصوص جعلت قصة ضياع الخلود عنصراً آخر في الأفق الثقافي المشترك بين الشرق والغرب.

السحر و نشأة الكون

ويبقى لنا أن نتأمل إلى أي مدى تتشابك خيوط الاتصال التي تتبعناها هنا حيث إن الصور والممارسات والحكايات الأسطورية متصلة كلها بعضها ببعض بشكل متبادل. كما ويمكن أن يكون للأختام و قطع المجوهرات والرقى استعمال دنيوي بالإضافة إلى استعمالها السحري. وعلى أية حال فإن إعادة التفسير قد تُنْتِجُ أشكالاً أسطورية بحتة من رموز الحماية بحيث تصبح لامشاتو هي نفسها كوركون[١]، و كذلك فمن الممكن للأفكار الأسطورية العامة أن تنشأ من صور كتلك التي تصور الحروب مع الأسد والثعبان ذي الرؤوس السبعة و بذلك تتحول هذه إلى حكايات عن مغامرات هرقل في منطقة نيميا وليرنا[٢] ؛ وتتحول حكاية أخرى عن المعركة مع الثعبان المتوحش لتصبح من أعمال بيرسيوس[٣] ؛ ويتم ربط تصوير موت أغاميمنون بصور همبابا[٤]. وبهذه الطريقة يتم إلقاء نظام ذي معان أصيلة على مواد أجنبية وذلك من أجل تعديله وتثبيت الأسطورة البطولية الإغريقية. وهكذا يبرهن التفسير الخاطئ على أنه شيء إبداعي، ولكنه لا يزال يتبع أثر الأشكال التي تم تبنيها.

والحقيقة المعروفة للجميع هي أن الأسطورة وشعيرة السحر يؤثران على بعضيهما[٥] بشكل كبير حيث تتجه التعويذات السحرية إلى استعمال القصص الأسطورية كأمثلة سابقة قادرة على التنبؤ بالنتيجة، وبذلك تساعد التعويذات على تحقيق أهدافها. ويصح هذا المفهوم على التعويذات بدءاً من فيدا Veda وصولاً إلى بعض التعويذات الألمانية القديمة، ولكن ذلك ليس خصوصية يقتصر وجودها على التراث الهندو أوربي؛ إذ تقدم نصوص بلاد الرافدين أمثلة لا تقل أهمية؛ فهناك أسطورة صياد السمك آدابا الذي حطم أجنحة الريح الجنوبية بسحره والذي تم استدعاؤه إلى السماء نتيجة لفعلته هذه. وفي النسخة الآشورية لهذه الأسطورة تتحول في النتيجة إلى تعويذة ضد المرض الذي يُفْتَرَضُ أن تسببه هذه الرياح الجنوبية. وتنتهي قصيدة إرّا باسترضاء إله الحرب والمرض، و بذلك يكون النص قد كُتِبَ على رقية سحرية لتحقيق الحماية ضد المرض[٦]. كما ويُسْتَعْمل خلق الإنسان، كما جاء في أتراهاسيس، كنص سحري يساعد على إنجاب الأولاد أيضاً؛ وتتحول حكاية التغلب على الجفاف التي وردت في نفس النص إلى تعويذة لإنزال المطر[٧]. ويخبرنا نص تعويذي آخر كيف أن إله القمر سين قد ضاجع عذراء بينما كانت على صورة بقرة وكان هو على صورة ثور؛ وبهذه الطريقة ينجب الإله أولاداً، ومن ثم يقدم يد المساعدة ليجعل الولادة سهلة. ومن الواضح أن هذه هي الأخرى طقس سحري شفاف لولادة الأطفال أيضاً. وهكذا تعيد هذه القصة للأذهان أسطورة زوس وإيو IO التي تحولت إلى بقرة وقصة ولادة إبافوس التي تمت عن طريق اللمسة المساعدة لوالده (epaphon)[٨]. كما وأن هناك أيضاً نصوصاً عن نشأة الكون تستعمل ضد الصداع ألم الأسنان.

يجتمع التأمل، من خلال هذه الطريقة، بالممارسة في منظور نشأة الكون حيث يتوجب إيجاد أو إعادة إيجاد نظام جديد وملائم من أسسه. يشير المرض والألم إلى أن خطأً ما قد وقع، لذلك على المرء أن يبدأ من جديد ومن البداية. و لقد أصبحت ملحمة نشأة الكون إنوما إليش وبشكل رسمي جزءً من الاحتفال في بداية السنة عند البابليين وذلك لإعادة بناء النظام العادل المقدس بما في ذلك امتيازات الإله ومدينته[٩]. وهذا يعني تنفيذ الفكرة نفسها التي يجربها الساحر

وهو يحاول الوصول إلى أصل مرضٍ بعينه ضمن الإطار الواسع والكبير للمدينة التي هي مركز العالم. وعلى أية حال فإن الأدب "العالي" يلتقي في الشرق مع التعويذات العملية على مستوى واحد، إذ إن الكهنة الممارسين للمهنة هم الذين يسيطرون على النصوص الأدبية أيضاً؛ وهذا ما نراه من خلال وجود مكتبات للكهنة في أوغاريت وإيمار و سلطانتيبيه[١٠].

وبالعودة إلى الحضارة الإغريقية، مما نحن عليه فإننا نجد اتحاد الجانب المزدوج لممارسة التطهير والأسطورة التأملية في الأورفيزم (دين إغريقي غموضي قديم) بشكل خاص[١١]. فهناك الكهنة المهاجرون المتسولون و مذاهبهم التي يزدريها أفلاطون[١٢]. وهناك الأسطورة الجدلية المشهورة التي تقول بأن أصل الإنسان جاء من رماد التيتان الذين مزقوا ديونيس إرباً إربا؛ وهذا هو السبب وراء حملنا في أنفسنا عنصر التمرد والعنصر السماوي[١٣]. و يمكننا رؤية الرابط بين الأسطورة الشعائرية و أسطورة الجنس البشري من خلال وظيفة الشخص الملهم المداوي حيث يسأل المريض بإلحاح عن السبب الذي يمكن أن يكون مصدر الإصابة و "من أين نشأت و من أين يمكن أن يكون أصل الشر و أية آلهة يجب أن يسترضي لتقديم الأضحية لها عسى أن يجد المريض الفرج من معاناته[١٤]". أما الجواب فيجب أن يكمن في مكان ما في الماضي؛ و هكذا فإن المتنبئ إبيمينيديس "لا يتنبأ عن المستقبل وإنما عن الماضي[١٥]". وأما الجواب الأعم الذي يمكن أن يُقدّم والذي يمتد إلى ما هو أبعد من الحالة الفردية، فهو تفسير وجود الإنسان كنتيجة لجريمة قديمة و كعقوبة ناتجة عن "غضب" ضارب في القدم والعظمة الإلهية. وهكذا يحدد إيمبيدوكليس، الذي هو متنبئ مهاجر ومداوي يعود إلى حقبة متأخرة وهي القرن الخامس، نموذج حياته مع أساسيات الوجود الإنساني حيث يقول: أنا هنا، "منفي عن الآلهة و تائه[١٦]".

وبالنسبة لدارسي الكلاسيكية فإن حقيقة أن أسطورة الخلق الديونيسي-الأورفي، كنص ظاهر، موجود فقط في أوليمبيودورس أي في القرن السادس بعد الميلاد، قد أثارت الشكوك كثيراً على أنه "اختراع حديث". ومما هو أكثر إثارة للدهشة أن الأشياء الأكثر موازاةً قد جاءت في الحقيقة من نصوص أسطورية من بلاد الرافدين وأن هذه النصوص

ترجع إلى الألفية الثانية قبل الميلاد. تُصَوِرْ إنوما إليش خلق الإنسان من دم الإله المتمرد الذي أدانه حكم الآلهة الأخرى. وتقدم النصوص الأخرى أشياء متنوعة عن هذا الموضوع(١٧). وإن الأمر الأكثر دهشة هو أن نسخة خلق الإنسان التي وردت في أتراهاسيس تقول: يجب أن يُمزج لحم و دم الإله بالطين (tit) "وذلك لأن الإله و الإنسان يمكن أن يمزجا بالطين كلياً... فليكن هناك روح من لحم الإله: دعه يعلن أن الحي [الإنسان] هو علامة له، وبالتالي لن يُنْسى، ولتكن هناك روح(١٨)". إن الكلمة التي تم ترجمتها كـ "روح" هي etemmu التي لو تشير في سياق آخر إلى روح الميت التي هي عرضة لعملية طرد الأرواح(١٩). من الواضح أن هناك نقطة خاصة وتأملية في هذه الفقرة من أتراهاسيس لابد من الوصول إليها على الرغم من أنه ثبتت صعوبة ذلك. هناك تفسير محتمل هو أن "لحم الآلهة" في داخل الطين يريد أن يقدم لنا معنى مفاده أن الروح موجودة في المخلوق الحي وفي الشبح الذي يبقى بعد الموت، " لضمان أنه لن يُنسى". وبالمقارنة بالطين فإن ذلك مازال يُسمى أساسيات علم الإنسان المزدوج قبل مجيء هومر بألف سنة. ينشيء "الله" الحياة و "الروح" في شكل ما من المادة؛ إن هذا المفهوم يعبر عن وجود العناصر المتضادة التي مُزِجَتْ بعنف و لكن "بشكل كامل" في حدث الخلق. ولا توجد مفارقة تاريخية بأن ينسب المرء معرفة مشابهة لهذه المعرفة للأورفيين في بدايات التاريخ القديم؛ هذه المعرفة التي تؤكد وجود عنصر إلهي في الإنسان تركه الإله الذي قُتل في عملية الخلق البدائية. كما ويمكن أن تكون هناك روابط مباشرة(٢٠). وبالطبع فإن أسطورة ديانوسيس الأورفية ليست ترجمة من أي نص شرقي، ولكن يمكننا أن نتخيل جيداً نشوء تراث مستمر عبر"عائلات" أولئك الكهنة والمتنبئين المتجولين الذين أصبحت الأسطورية عندهم شيئاً عملياً، لا بل شيئاً ضرورياً. وهذا يبرهن مرة ثانية على أن الصلات بين الشرق والغرب ذهبت تجاوزت الاتصالات والاستعارات العرضية وقد وصلت أحياناً إلى مستوى الأفكار الأساسية على مستوى الإنسان.

الخاتمة

ولتلخيص بحث طويل وغالباً ما يكون متعرجاً فإنه يمكن القول بأنه نتيجة للتوسع العسكري والفعاليات الاقتصادية المتنامية انبثقت من الشرق الأدنى استمرارية ثقافية أوجدها القرن الثامن قبل الميلاد تضمنت المعرفة شملت منطقة البحر الأبيض المتوسط بكامله. وشمل هذا التواصل الثقافي مجموعات من الإغريق الذين دخلوا بتبادلات مكثفة مع الثقافات الراقية للشرق السامي. وبقيت الهيمنة الثقافية لفترة ما بيد الشرق، ولكن سرعان ما بدأ الإغريق بتطوير أشكالهم الثقافية المتميزة و الخاصة بهم من خلال إمكانياتهم المدهشة في تبني و تحويل كل ما وصل إليهم. وفي الحال بدأت بلاد الإغريق تأخذ زمام القيادة في حضارة دول البحر الأبيض المتوسط.

ويستطيع المرء القول بأمان إن الاتصالات بين الشرق والغرب كانت أكثر كثافة في هذا العصر من "فترة اللهجة الإيجية" في العصر البرونزي. وكانت هناك زحوفات عسكرية من بابل إلى كيليكيا وقبرص اشتملت على تجار إغريق و مرتزقة إغريق ومدن إغريقية؛ وكان هناك مستوطنات للفينيقيين في قبرص والغرب كما كانت هناك مستوطنات للإغريق في سورية وبعد ذلك في الغرب أيضاً. وكان هناك استيراد هائل من البضائع و خاصة الصناعات المعدنية؛ كما كان هناك نقل للمهارات المهنية اليدوية إلى بلاد الإغريق أيضاً. لقد فُتِح للإغريق عالم كامل من الصور الشرقية وذلك من خلال اللوحات البرونزية والأنسجة والأختام ومنتجات أخرى، وكان الإغريق متحمسين لتبني هذه المنتجات والتكيّف معها في موجة ثورة تأثير الشرق. ويبدو أن المتنبئين المهاجرين والكهنة المطهرين قد وصلوا مع المهنيين

إلى المدن الإغريقية حيث ظهرت علامات تدل على هذا التأثير وذلك من خلال ممارسة التنبؤ بالكبد وإيداعات التأسيس وممارسة السحر الشافي بالتطهير. والأهم من ذلك كله فقد كان هناك تأثير مباشر للثقافة المكتوبة كما هو ظاهر في الأبجدية و اللوحات المكتوبة ورقائق الجلد و أشكال كتب الكتابة. ويتأكد هذا التأثير من خلال الفقرات الموجودة في أوائل الأدب الإغريقي والتي تردد صدى الأعمال الكلاسيكية لأدب بلاد الرافدين. لقد أنجز هومر دوره الهام في تكوين نظرة الإغريق للعالم في العصور اللاحقة من خلال قوة الثقافة المكتوبة، التي سمح الإغريق لأنفسهم الولوج إليها في هذه الفترة أخيراً. وكما هو حال التنبؤ بالكبد فإن الاستعارات الأدبية تبدو طويلة وممتدة حتى المرحلة الأخيرة من الشعر الملحمي الإغريقي. إن أعمال ما بعد العصر البرونزي مثل إيما إيليش و إرّا هي التي تركت بصماتها. وإن عصر تأثير ثورة الشرق هو العصر الهومري الإغريقي على وجه الدقة.

إن الثقافة ليست نبات ينمو من بذوره بعيداً عن كل شيء؛ إنها عملية تعلم مستمرة يوجهها الفضول والحاجات و المصالح العملية. إنها تنمو من خلال إرادة التعلم من ما يسمى "بالآخر"، أي الغريب والأجنبي بشكل خاص. لقد قدمت فترة تأثير الشرق، هذه الفترة الثورية، الفرصة نفسها للتطور الثقافي. إن "معجزة الإغريق" ليست نتيجة عبقريتهم الفذة؛ إنها مدينة في ذلك للظاهرة البسيطة وهي أن الإغريق هم أكثر الناس شرقاً بين الغربيين. ولقد استطاع الإغريق في ظل ظروف خاصة في القرن الثامن أن يساهموا في كل تطورات العصر دون أن يقعوا فريسة للاجتياحات العسكرية التي رافقته كما حصل لجيرانهم في سورية و جنوب الأناضول. ولقد أعادت المعجزة نفسها مرة ثانية عندما وصلت الإمبراطورية الفارسية إلى الإغريق و لكنها في النهاية تخلت عنهم. و فيما بعد جاءت المصائب من الغرب والشرق و بقيت بلاد الإغريق في وضع وسيط غير مرتاح. إن هيلاس هي ليست هيسبيريا.

الاختصارات

تتم الإشارة إلى الدوريات العامة التي تم سردها في الملاحظات باختصارات موحدة. راجع قاموس أوكسفورد الكلاسيكي The Oxford Classical Dictionary لمعرفة العناوين الكاملة للأعمال الكلاسيكية التي تم سردها بصيغة مختصرة في الملاحظات.

ABV J. D. Beazley, Attic Black-Figure Vase Painters (Oxford 1956)

AHw W. von Soden, Akkadisches Handworterbuch (Wiesba-den 1965-1981)

ANEP J. B. Pritchard, ed., The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, 2d ed. with supplement (Princeton 1969)

ANET J. B. Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3d ed. with supplement (Princeton 1969)

Atrahasis W. G. Lambert and A. R. Millard, Atra-hasis, The Babylonian Story of the Flood (Oxford 1969)

W. von Soden, "Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-M ythus, 'Haupttext' und Parallelversionen," ZA 68 (1978) 50-94

Translations: Bottero and Kramer (1989) 530-564; Dalley (1989) 9-38

BM British MuseumCAD I. J. Gelb et al., eds., The Assyrian

CAD I.J. Gelb et al., The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (Chicago 1956-)

CAH The Cambridge Ancient History (Cambridge 1924-)

CIS Corpus blscriptionum Semiticarum . (Paris 1881-)

CT in the British Cuneiform texts from Babylonian tablets Museum (London 1896)

Emma Elish W G. Lambert and S. B. Parker, eds., Enuma Elis (Oxford 1967) (cuneiform text)

G. F. Steiner, Der Sukzessionsmythus in Hesiods 'Theogonie' und ihren orientalischen Parallelen (Diss. Hamburg 1959) 7-35 (transcription of Tablets I-VI) Translations: ANET 60-72; Labat et al. (1970) 36-70; Bottero and Kramer (1989) 604-653; Dalley (1989) 233-277

EPRO Etudes preliminaires aux religions orientales dans I 'Emp ire romaine, ed. M. J. Vermaseren (Leiden 1961-)

Erra L. Cagni, L'epopea di Erra (Rome 1969) (transcription and Italian translation)

L. Cagni, Das Erra-Epos (Rome 1970) (cuneiform text) Translations: Labat et al. (1970) 114-137; Bottero and Kramer (1989) 681-707; Dalley (1989) 285-315

Gilgamesh R. C. Thompson, The Epic ofGilgamish. Text, Trans literation and Notes (Oxford 1930) Translations: ANET 72-99; Labat et al. (1970) 145226; A. Schott, Das Gilgamesch-Epos iibersetzt und mit Anmerkungen versehen, ed. W. von Soden (Stuttgart1982); Dalley (1989) 50-153

HAL Hebriiisches und Aramiiisches Lexikon zum Alten Testament von L. Koehler und W Baumgartner, ed. W. Baumgartner, 3d ed. (Leiden 1967-1990)

HKL R. Borger, Handbuch der Keilschrifiliteratur, vols. I-III (Berlin 1967-1975).

KAI H. Donner and W. R61 lig, Kanaaniiische und aramiiische Inschrifien, vols. 1-III (Wiesbaden 1966-1969[2]).

KAR E. Ebeling, Keilschrifitexte aus Assur religiosen Inhalts, vols. 1-11 (Leipzig 1915-1923)

Kbo Keilschrifitexte aus Boghazkoi, vols. I-VI (Leipzig 1916-23), VII ff. (Berli M. Dietrich, O. Loretz, and J. SannI.lrtin, Die Keil alphabetischet'

Texte aus Ugarit ein~chlit'sslich der keilalphabeti ausserhalh Ugarits, vol. I (Kevelaer 1976)

KUB Keilschrifturk,mdet' aus Boghazkoi (Berlin 1921-1944)

L= Lexicon Iconographicum Mythologiae clssicae (Zurich 1981-)

LSA F. Sokolowski, Lois sacrees de l'Asie Mineure (Paris 1955).

LSCG F. Sokolowski, Lois sacrees des cites .S!recques (Paris 1969)

LSJ H. G. LiddeH, R. Scott, and H. S. Janes, A GreekEnglish Lexicon (Oxford 1925-1940)

LSS F. Sokolowski, Lois sacrees des cites .grecques, supplement (Paris

J. Van Dijk, LUGAL UD ME-LAM-bi NIR-GAL. Le recit epique et didactique des Travaux de Ninurta, du Deluge et de la Nouvelle Creation, vol. I (Leiden 1983) Translation: Bottero and Kramer (1989)

340-368

Maqlu G. Meier, Die assyrische Beschworungssamntlung Maqlu (Berlin 1937)

PGM K. Preisendanz, ed., Papyri Graecae Ma~icae (Leipzig 1928-31 J, Stuttgart 1973-742)

RE Paulys Realencyclopiidie der classischen Altertumswissenschafi (Stuttgart 1894-1980)

RIA Reallexikon der Assyriologie (Berlin 1932-)

W H. Roscher, ed., Ausfiihrliches Lexikon der grie
chischen und romischen Mythologie (Leipzig 1884-1937)

SAHG A. Falkenstein and W von Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete (Zurich 1953)

Shurpu E. Reiner, ed., A Collection of Sumerian and Akkadian IncAhlberg, G..

Akurgal, E. 1968. The Birth of Greek Art. The Mediterranean and the Near East. London.

المراجع

Akurgal, E. 1968. The Birth of Greek Art. The Mediterranean and the Near East. London.

Albright, W F. 1950. "Some Oriental Glosses on the Homeric Problem." AJA 54, 162-176.

———. 1972. "Neglected Factors in the Greek Intellectual Revo- lution." PAPhS 116, 225-242.

Amiet, P. 1976. "Introduction a l'etude archeologique de Pantheon systematique et des Pantheons locaux dans l' Ancien Orient." Orientalia 45, 15-32.

Arnaud, D. 1985/87. Emar. Recherches au pays d'Astata VI: Textes sumeriens et accadiens. Paris.

Assmann, E. 1912. "Titaia, Titanen und der Tartaros." Babyloniaca 6, 236-239.

Astour, M. C. 1965, 19672. Hellenosemitica. An Ethnical and Cultural Study In West Semitic Impact on Mycenaean Greece. Leiden.

Auffahrt, C. 1991. Der drohende Untergang. "Schop fung" in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beis- piel der Odyssee und des Ezechielbuches (= Religionsge-schichtliche V ersuche und Vorarbeiten, 39). Berlin.

Bakhuizen, S. C. 1976. Chalcidian Studies. Vol. III: Chalcis-in- Euboea: Iron and Chalcidians Abroad. Leiden.

———. 1981. "Le nom de Chalcis et la colonisation chalcidienne.

——— 1965. "Tarsus, Al Mina and Greek Chronology." JHS 85, 5-15.

——— . 1967. "The Khaniale Tekke Tombs, II." ABSA 62, 57-75.

———. 1970. "Orientalen aufKreta." In Deidalische Kunst auf Kreta im 7. jh. v. Chr. Hamburg.

———. 1980. The Greeks Overseas. New enl. ed. London.

———. 1990. "Al Mina and History." Oxfordjournal of Archaeology 9, 169-190.

uBoardman, J., and G. Buchner. 1966. "Seals from Ischia and the Lyre-player Group." JdI 81, 1-62.

Boardman, J., and M. L. Vollenweider. 1978. Ashmolean Museum Catalogue of the Engraved Gems and Finger Rings. Vol. I: Greek and Etruscan. Oxford.

Boehm, S. 1990. Die "Unackte Gottin". Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der friihgriechischen Kunst. Mainz.

Boehmer, R. M. 1965. "Die Entwicklung der Glyptik wahrend der Akkad-Zeit." ZA Suppl. 4.

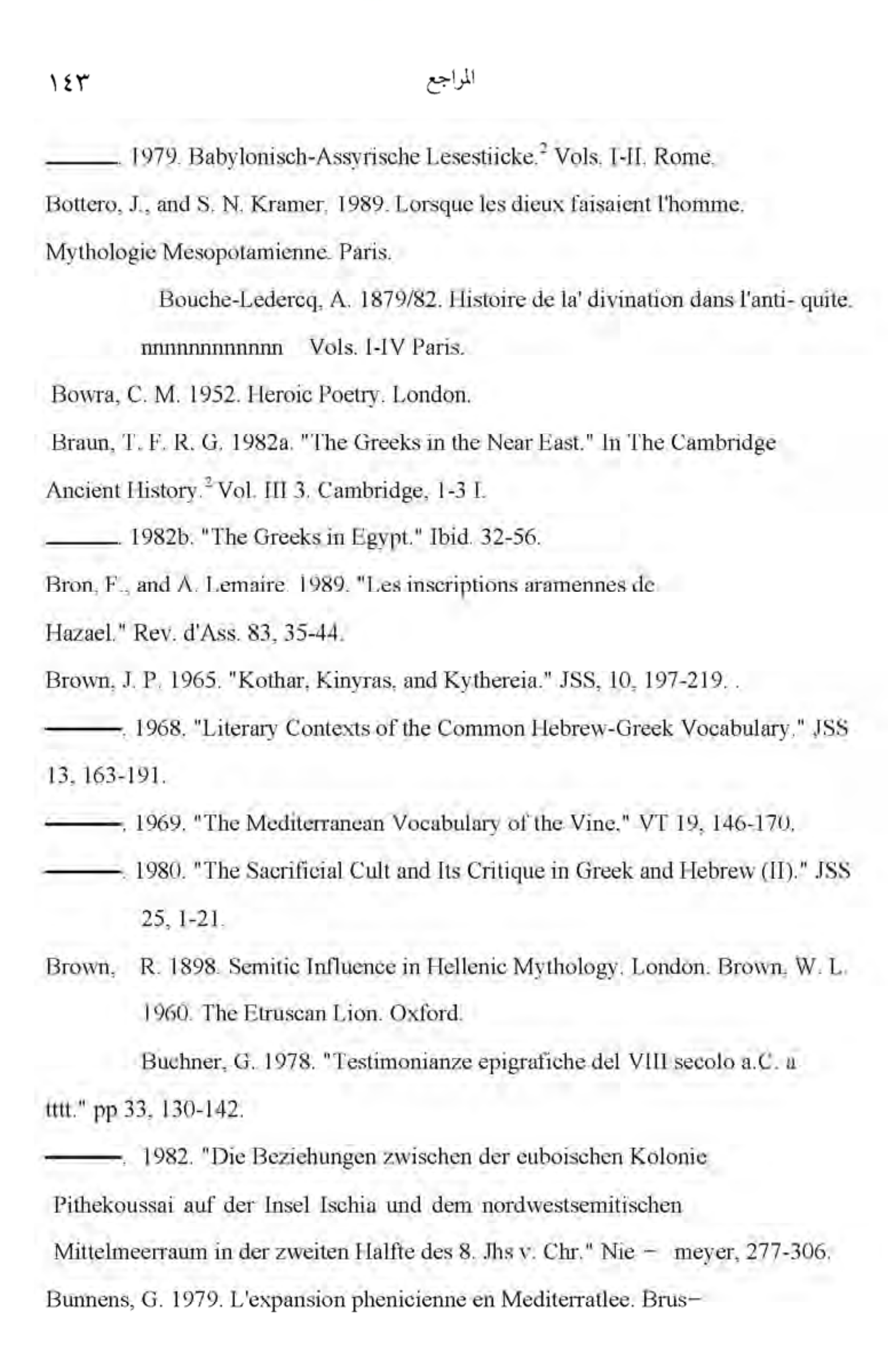
Borker-Klahn, J. 1973. "Verkannte Neuassyrische Bronze- Statuetten." Bag M 6, 41-64.

Boissier, A. 1905. Choix des textes relatifi a la divination assyro-m babylonienne. Geneva.

Borell, B. 1978. Attisch-geometrische Schalen. Eine spatgeometrische Keramikgattung und ihre Beziehungen zum Orient. Mainz.

Borger, R. 1956. Die Inschriften Asarhaddons, Konigs von Assyrien. Graz.

———. 1974. "Die Beschworungsserie bit meseri und die Him - melfahrt Henochs." JNES 33,183-184.



______. 1979. Babylonisch-Assyrische Lesestiicke.[2] Vols. I-II. Rome.

Bottero, J., and S. N. Kramer. 1989. Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mesopotamienne. Paris.

Bouche-Ledercq, A. 1879/82. Histoire de la' divination dans l'anti- quite. nnnnnnnnnnn Vols. I-IV Paris.

Bowra, C. M. 1952. Heroic Poetry. London.

Braun, T. F. R. G. 1982a. "The Greeks in the Near East." In The Cambridge Ancient History.[2] Vol. III 3. Cambridge, 1-3 I.

______. 1982b. "The Greeks in Egypt." Ibid. 32-56.

Bron, F., and A. Lemaire. 1989. "Les inscriptions aramennes de Hazael." Rev. d'Ass. 83, 35-44.

Brown, J. P. 1965. "Kothar, Kinyras, and Kythereia." JSS, 10, 197-219. .

______. 1968. "Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary." JSS 13, 163-191.

______. 1969. "The Mediterranean Vocabulary of the Vine." VT 19, 146-170.

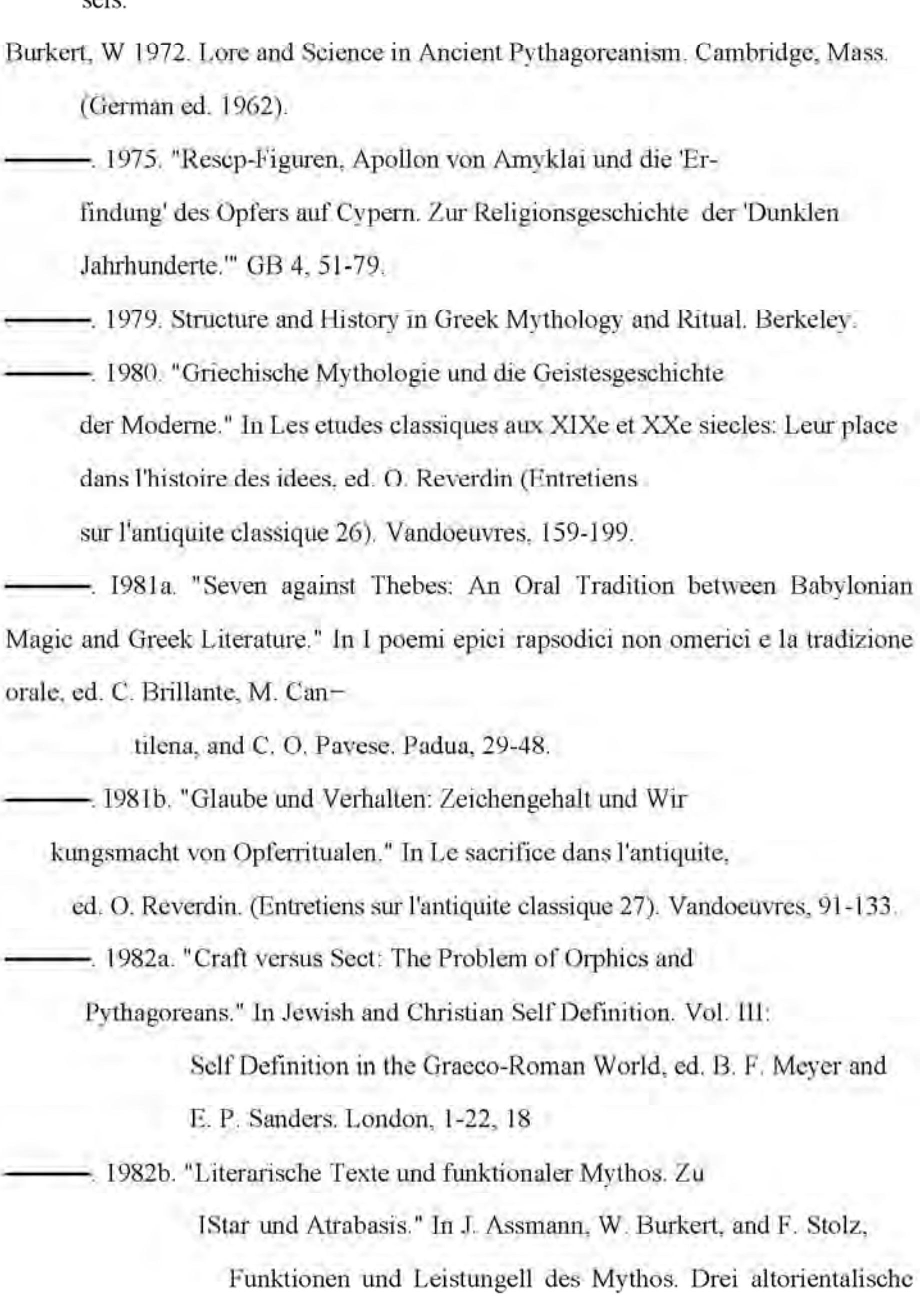
______. 1980. "The Sacrificial Cult and Its Critique in Greek and Hebrew (II)." JSS 25, 1-21.

Brown, R. 1898. Semitic Influence in Hellenic Mythology. London. Brown, W. L. 1960. The Etruscan Lion. Oxford.

Buchner, G. 1978. "Testimonianze epigrafiche del VIII secolo a.C. a tttt." pp 33, 130-142.

______. 1982. "Die Beziehungen zwischen der euboischen Kolonie Pithekoussai auf der Insel Ischia und dem nordwestsemitischen Mittelmeerraum in der zweiten Halfte des 8. Jhs v. Chr." Nie – meyer, 277-306.

Bunnens, G. 1979. L'expansion phenicienne en Mediterratlee. Brus–



sels.

Burkert, W 1972. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, Mass. (German ed. 1962).

———. 1975. "Resep-Figuren, Apollon von Amyklai und die 'Erfindung' des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der 'Dunklen Jahrhunderte.'" GB 4, 51-79.

———. 1979. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkeley.

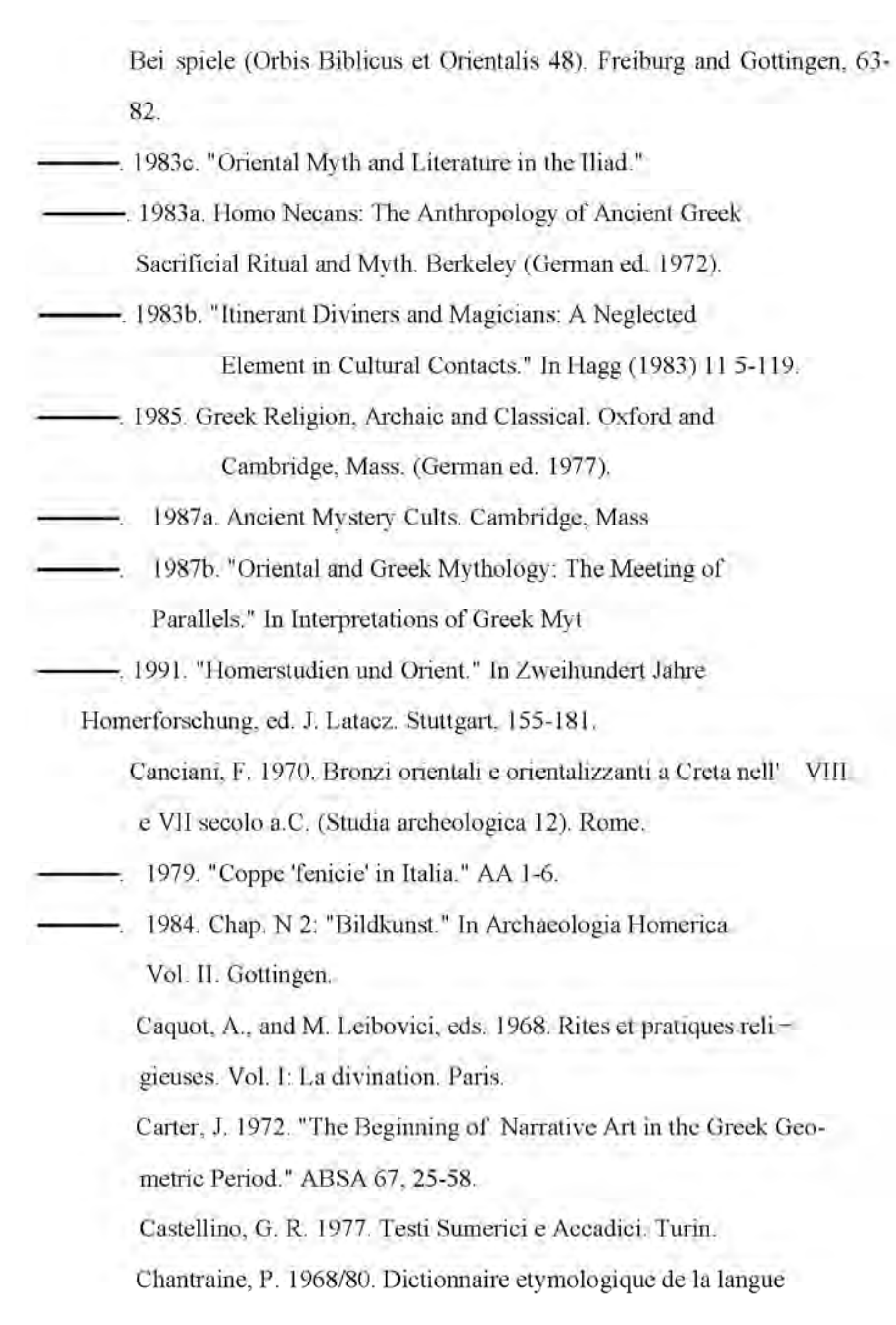
———. 1980. "Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne." In Les etudes classiques aux XIXe et XXe siecles: Leur place dans l'histoire des idees, ed. O. Reverdin (Entretiens sur l'antiquite classique 26). Vandoeuvres, 159-199.

———. 1981a. "Seven against Thebes: An Oral Tradition between Babylonian Magic and Greek Literature." In I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale, ed. C. Brillante, M. Can–tilena, and C. O. Pavese. Padua, 29-48.

———. 1981b. "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen." In Le sacrifice dans l'antiquite, ed. O. Reverdin. (Entretiens sur l'antiquite classique 27). Vandoeuvres, 91-133.

———. 1982a. "Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans." In Jewish and Christian Self Definition. Vol. III: Self Definition in the Graeco-Roman World, ed. B. F. Meyer and E. P. Sanders. London, 1-22, 18

———. 1982b. "Literarische Texte und funktionaler Mythos. Zu IStar und Atrabasis." In J. Assmann, W. Burkert, and F. Stolz, Funktionen und Leistungell des Mythos. Drei altorientalische



Bei spiele (Orbis Biblicus et Orientalis 48). Freiburg and Gottingen, 63-82.

———. 1983c. "Oriental Myth and Literature in the Iliad."

———. 1983a. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley (German ed. 1972).

———. 1983b. "Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts." In Hagg (1983) 11 5-119.

———. 1985. Greek Religion, Archaic and Classical. Oxford and Cambridge, Mass. (German ed. 1977).

———. 1987a. Ancient Mystery Cults. Cambridge, Mass

———. 1987b. "Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels." In Interpretations of Greek Myt

———. 1991. "Homerstudien und Orient." In Zweihundert Jahre Homerforschung, ed. J. Latacz. Stuttgart, 155-181.

Canciani, F. 1970. Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell' VIII e VII secolo a.C. (Studia archeologica 12). Rome.

———. 1979. "Coppe 'fenicie' in Italia." AA 1-6.

———. 1984. Chap. N 2: "Bildkunst." In Archaeologia Homerica Vol. II. Gottingen.

Caquot, A., and M. Leibovici, eds. 1968. Rites et pratiques reli-gieuses. Vol. I: La divination. Paris.

Carter, J. 1972. "The Beginning of Narrative Art in the Greek Geo-metric Period." ABSA 67, 25-58.

Castellino, G. R. 1977. Testi Sumerici e Accadici. Turin.

Chantraine, P. 1968/80. Dictionnaire etymologique de la langue

grecque. Paris.

Charbonnet, A. 1986. "Le dieu aux lions d'Eretrie." AION 8, 117-173.

Cogan, M., and H. Tadmor. 1977. "Gyges and Ashurbanipal." Orientalia 46, 65-85.

Coldstream, J. N. 1960. "A Geometric Well at Knossos." BSA 55, 159-171

———. 1968. Greek Geometric Pottery. A Survey of Ten Local Styles and Their Chronology. London.

———. 1969. "The Phoenicians of Ialysos."

———. 1977. Deities in Aegean Art before and after the Dark Ages. Inaug. lect. 27 Oct. 1976. London.

———. 1982. "Greeks and Phoenicians in the Aegean." In Niemcyer (1982) 261-272.

Curtis. J., ed. 1988~ Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000 539 B.C. London.

Dalley. S. 1989. Myths of Mesopotamia. Oxford.

Dirlmeier. F. 1955. "Homerisches Epos und Orient." RhM 98, 18-37 = Ausgewahlte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen (Heidelberg 1970) 55-67.

Dodds, E. R. 195 I. The Greeks and the I"ational. Berkeley.

Dornseiff. F. 1933. Die archaische Mythenerziihlung. Folgerungen aus dem homerischen Apollonhymnus. Berlin.

———. 1934. "Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland." "Philologus 89,



397-415 = Antike und Alter Orient[2] (Leipzig 1959), 72-95 = Hesiod, ed. E Heitsch (Wege der Forschung 44) (Darmstadt 1966) 131-15°.

———. 1937. "Altorientalisches in Hesiods Theogonie." AC 6, 23 J-258 = Antike und Alter Orient[2] (Leipzig 1959) 35-69.

Duchemin, J. 1979. "La justice de Zeus et le destin d'Io. Regard sur les sources proche-orientales d'un m ythe eschyleen." REG 92, I-54.

———. 1980a. "Contribution a l'histoire des mythes grecs. Les luttes primordiales dans I'Iliade a la lumiere des sources proche-orientales." In Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni. Vol. III. Rome, 837-879.

———. 1980b. "Le Zeus d'Eschyle et ses sources proche orientales." RHR 197, 27-44.'

Dunbabin, T. J. 1957. The Greeks and Their Eastern Neighbours. Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the 8th and 7th Centuries B.C. (JHS Suppl. 8). London. Repr. 1979.

Ebeling. E. 1918/19. Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I/II (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 23). Vols. I-II. Leipzig.

———. 1925. Liebeszauber im Alten Orient. Leipzig.

———. 193 ١. Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier. Vol. I. Berlin.

———. 1949. "Beschworungen gegen den Feind und den bosen Blick aus dem Zweistromlande." Archiv Orientalni 17, 172-21 I.

Edwards, R. B. 1979. Kadmos the Phoenician. A Study in Greek Leg－ends and the Mycenaean Age. Amsterdam.

Eissfeldt, O. 1934. "Der Gott des Tabor und seine Verbreitung." ARW 31, 14-41 = Kleine Schriften II (Tübingen 1963) 29-54.

———. 1939. Ras Schamra und Sanchunjaton (Beitrage zur Religionsgeschichte des
Altertums 4). Halle.

———. 1952. "Taautos und Sanchunjaton." In Sitzungsber. der Deut. Akad. der Wissenschafien, Kl. fur Sprachen. Literatur und Kunst. Vol. I. Berlin.

Elayi, J., and A. Cavigneaux. 1979. "Sargon II et les Ioniens." OA 18, 59-75.

Elements. 1960. Elements orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958 (Travaux du Centre d'etudes superieures specialise d 'histoire des religions de Strasbourg). Paris.

Ellis, R. S. 1968. Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia. New Haven.

Ephcal, I., and J. Naveh. 1989. "Hazael's Booty Inscriptions." Israel Expl.J. 39, 192-200.

Faraone, C. A. 1987. "Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous' Watchdogs." GRBS 28, 257-280.

———. 1991. "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells." In Faraone and Obbink (1991) 3-32.

Faraone, C. A., and D. Obbink, eds. 1991. Magika Hiera. Ancient
Greek Magic and Religion. New York and Oxford.

Farber, W. 1977. Beschworungsrituale an Istar und Dumuzi. Wiesba- den

Farnell, L. R. 1911. Greece and Babylon. A Comparative Sketch of
Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions. Edinburgh.

Fehling, D. 1980. "Lehniibersetzungen aus altorientalischen
Sprachen im Griechischen und Lateinischen." Glotta 58, 1-24.

Fittschen, K. 1973. Chap. N, Teil 1: "Der Schild des Achilleus." In
Archaeologica Homerica. Vol. II. Gottingen.

Fitzmyer, J. A. 1967. The Aramaic Inscriptions of Sefire (Biblica et Orientalia 19).

Rome.

Fleischer, R. 1973. Artemis von Ephesos und verwandt Kultstatuen aus Anatolien und Syrien (EPRO 35). Leiden.

Fossey, C. 1902. La magie assyrienne (Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes 15). Paris.

Frank, K. 1941. Lamastu, Pazuzu und andere Damonen. Ein Beitrag zur babylonisch-assyrischen Damonologie (Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft 14,2). Leipzig. Repr. 1972.

Frenkian, A. M. 1960. "L'epopee de Gilgames et les poemes home- riques." Studia et Acta Orientalia 2, 89-105.

Fries, C. 1910. Studien zur Odyssee. Vol. I: Oas Zagmukfest auf Scheria. Leipzig.

Fuhr, I. 1977. "Der Hund als Begleiter der Gottin Gula und andere Heigottheiten." In Isin-Isan Bahriyat. Vol. I: Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973-1974 (Abh. Miinchen N.F. 79). Munich,135-145.

Furlani, G. 1940. Riti babilonici e assiri. Udine.

Gabelmann, H. 1965. Studien zum fruhgriechischen Lowenbild. Berlin.

Galling, K. 1971. "Tafel, Buch und Blatt." In Near Eastern Studies in Honour of W F. Albright. Baltimore, 207-223.

Garbini, G. 1978. "Scarabeo con incisione aramaica della necropolis di Macchiabate." PP 33, 424-426.

Gehrig, U., and H. G. Niemeyer. 1990. Die Phonizier im Zeitalter Homers. Hannover.

Genge, H. 1979. Nordsyrisch-sudanatolische Reliefs. Einearchiiologische Untersuchung, Datierung und Bestimmung. Copenhagen.

Goetze, A. 1939. "Cuneiform Inscriptions from Tarsus," JAOS 59, 1-16.

Goldman, B. 1961. "The Asiatic Ancestry of the Greek Gorgon." Berytus 14, 1-23.

Gordon, C. H. 1955. "Homer and the Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature." Hebrew Union College Annual 26, 43-108. Repr. as a monograph Ventor, N.J. 1967.

Graf, F. 1985. Nordionische Kulte. Religionsgeschichte und epigra- phische Utltersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai Klazomena und Phokaïa (Bibliotheca Helvetica Romana 21). Rome.

Greifenhagen, A. 1965. "Ein Ostgriechisches Elfenbein." jahrbuch, der Berliner Museen 7, 125-156.

Gresseth, G. K. 1975. "The Gilgamesh Epic and Homer." CJ 70, 4, 1-18.

Grottanelli, C. 1982a. "Profezia e scrittura nel Vicino Oriente." La ricerca folklorica 5, 57-62.

———, 1982b. "Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times." In La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano, ed. U. Bianchi and M. J. Vermaseren. Leiden, 649-670.

Gruppe, O. 1887. Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Vol. I: Einleitung. Leipzlg.

Guarducci, M. 1967. Epigrafia graeca. Vol. I. Rome.

Gubel, E., and E. Lipinski, eds. 1985. Phoenicia and Its Neighhours (Studia Phoenicia 3). Leuven.

Gurney, O. R. 1954. The Hittites.[2] Harmondsworth.

———. 1977. Some Aspects of Hittite Religion. Oxford.

Guzzo Amadasi, M. G. 1967. Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente. Rome.

Haas, V. 1986. Magie und My then in Babylonien. Gitkendorf. Hagg, R., ed. 1983. The Greek Renaissance of the Eighth Century

B.C.: Tradition and Innovation. Stockholm.

Hagg, R., N. Marinatos, and G. Nordquist, eds. 1988. Early Greek Cult Practice. Stockholm.

Hanfmann, G. M. A. 1948. "Archaeology in Homeric Asia Mi- nor." AJA 52, 135-155.

Harmatta, J. 1968. "Zu den kleinasiatischen Beziehungen der grie- chischen Mythologie." AAntHung 16, 57-76.

Helck, W. 1971. Betrachtungen zur grossen Gottin und den ihr verhundenen Gottheiten (Religion und Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 2). Munich and Vienna.

———. 1979. Die Beziehungen Aegyptens und Vorderasiens zur Aegais bis ins 7. Jahrhundert vor Chr. (Ertrage der Forschung 120). Darmstadt.

Hemberg, B. 1950. Die Kabiren. Uppsala.

Hemmerdinger, B. 1970. "De la meconnaissance de quelques ety- mologies grecques." Glotta 48, 40-66.

Herrmann, H. V. 1975. "Hellas." In Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archaologie. Vol. IV. Berlin, 303-311.

Herter, H. 1967/68. "Griechenland und Orient." Archeion koinoni- ologias kai ethikes 10, 49-60.

Heubeck, A. 1955. "Mythologische Vorstellungen des Alten Ori- ents im archaischen Griechentum." Gymnasium 62, 508-525 =

Hesiod, ed. E. Heitsch (Wege der Forschung 44) (Darmstadt 1966) 545-570

——— 1979. Chap. X: "Schrift." In Archaeologia Homerica. Vol.

III. Gottingen.

Hiller, S. 1974/77. "Kretisch-orientalische Kulturbeziehungen." AOF 25, 301-305.

Hirschberg, H. 1932. Studien zur Geschichte Esarhaddons. Diss. Berlin.

Holbl, G. 1979. Beziehungen der agyptischen Kultur zu Altitalien (EPRO 62). Leiden.

Hogarth, D. G. 1909. Ionia and the East. Six Lectures. Oxford. Hopkins, C. 1961. "The Sunny Side of the Greek Gorgon." Berytus 14,25-35.

Howald, E. 1939. Die Sieben gegen Theben. Rektoratsrede. Zurich. Hunger, J. 1909. Babylonische Tieromina nebst griechisch-romischen Parallelen. Berlin.

Imai, A. 1977. "Some Aspects of the 'Phoenician Bowls.' " Diss. Columbia University.

Immerwahr, H. R. 1990. Attic Script. A Survey. Oxford.

Jameson, M. 1990. "Perseus the Hero of Mykenai." In Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid, ed. R. Hagg and G. Nordquist. Stockholm, 213-223.

Jantzen, U. 1972. Aegyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos (Samos 8). Bonn.

Jastrow, M. 1905/12. Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vols. I,II 1/2. Giessen.

Jeffery, L. H. 1961. The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origins of the Greek Alphabet and Its Development from theEighth to the Fifth Centuries B.C. Oxford.

_____. 1976. Archaic Greece. The City-states c. 700-500 B.C. London and

Tunbridge.

______ 1990. The Local Scripts of Archaic Greece. Rev. ed. with suppl. by A. W. Johnston. Oxford.

Jensen, P. 1902. "Das Gilgames-Epos und Homer." ZA 16, 125 -134.

______. 1912/13. Leitsatze und Tabellen zu einem Kolleg uber die babylonisch-paliistinenischen Ursprunge der griechischen Heldensagen(Gedrucktes Manuskript). Marburg.

______. 1924. Gilgamesch-Epos, judische Nationalsagen, Ilias und Homer. Leipzig.

Jeyes, U. 1978. "The 'Palace Gate' of the Liver. A Study of Termi - nology." JCS 30, 209-233.

______ 1980. "The Act of Extispicy in Ancient Mesopotamia: An Outline." Assyriological Miscellanies I, 13-32.

Johnston, A. 1983. "The Extent and Use of Literacy: The Archae - ological Evidence." In Hagg (1983) 63-68.

Johnstone, W. 1978. "Cursive Phoenician and the Archaic Greek Alphabet." Kadmos 17, 151-166.

Kantor, H. J. 1962. "A Bronze Plaque with a Relief Decoration from Tell Tainat." JNES 21, 93-117.

Kett, P. 1966. Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen. Diss. Erlangen.

Klengel, H. 1960. "Neue Lamastu-Amulette aus dem Vorderasia-tischen Museum zu Berlin und dem British Museum." Mittei- lungen des Instituts fur OrieIltforschung 7, 334-355.

______. 1963. "Weitere Amulette gegen Lamastu." Ibid. 8, 24-29.

——— 1980. Geschichte und Kultur Alfsyriens.2 Munich. Knudtzon, J. A. 1915. Die El-Amarna-Tafeln. Leipzig. Kolbe, D. 1981. Die Reliefprogramme religios-mythologischen Charak - ters in neu-assyrischen Palasten. Frankfurt.

Kopcke, G. 1990. Chap. M: "Handel." In Archaeologia Homerica. Vol. II. Gottingen.

Kranz, P. 1972. "Fruhe griechische Sitzfiguren. Zum Problem der Typenbildung und des orientalischen Einflusses in der friihen griechischen Rundplastik." AM 87, I-55.

Krause, W 1970. "Griechisch-orientalische Lehnwortbeziehungen. Ein referierender Versuch." In Festschrift Karl Vretska. Heidelberg, 89-115.

Kunze, E. 193 I. Kretische Bronzereliefs. Berlin.

Kyrieleis, H. 1979. "Babylonische Bronzen im Heraion von Samos." Jdl 94, 32-48.

Kyrieleis, H., and W Rollig. 1988. "Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus dem Heraion von Samos." MDAI (Athens) 103, 37-75.

Labat, R. 1967. "Assyrien und seine Nachbarlander (Babylonien, Elam, Ionien) von 1000-617 v. Chr. Das neubabylonische Reich bis 539 v. Chr." In Fischer Weltgeschichte. Vol. IV: Die altorientalischen Reiche III. Frankfurt am Main, 9-111.

Labat, R., A. Caquot, M. Sznycer, and M. Vieyra. 1970. Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques,hittites. Paris.

Lambert, W. G. 1960. Babylonian Wisdom Literature. Oxford.

Laminger-Pascher, G. 1989. Lykaonien und die Phryger (Sitzungs-

berichte der Oesterreichischen Akademie der Wissenschatten 532). Vienna.

Landsberger, B. 1948. Sam'al, Studien zur Entdeckung der Ruinenstatte Karatepe. Part I. Ankara.

Laroche, E. 1973. "Contacts linguistiques et culturels entre la Grece et l' Asie mineure au deuxieme millenaire." REG 86. xvii-xix.

Leibovici, M. 1971. Genies, anges et demons (Sources Orientales8). Paris.

Lemaire, A. 1981. Les ecoles et la formation de la Bible. Fribourg. Lemaire, A., and J. M. Durand, 1984. Les inscriptions arameennes de Sfire et l'Assyrie de Shamshi-Ilu. Geneva.

Lerat, L. 1980. "Trois boucliers archaiques de Delphes." BCH 104, 93-114.

Lesky, A. 1950. "Hethitische Texte und griechischer Mythos." Anzeiger der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften 137-160= Gesammelte Schriften (Bern 1966) 356-371.

_____ 1954. "Zum hethitischen und griechischen Mythos." Eranos 52, 8-17 = Gesammelte Schriften (1966) 372-378.

_____ 1955. "Griechischer Mythos und Vorderer Orient." Saeculum 6, 35-52 = Gesammelte Schriften (1966) 379-400 = Hesiod, ed. E. Heitsch (Wege der Forschung 44) (Darmstadt 1966) 571-601.

Lewy, H. 1895. Die semitischen Fremdworter im Griechischen. Berlin.

Lipinski, E. 1976. "Apladad." Orientalia 45, 53-74.

_____ 1988. "Les Pheniciens et l'alphabet." Oriens Antiquus 27, 231-260.

Luckenbill, D. D. 1926/27. Ancient Records of Assyria and Babylonia. Vols. I-II. Chicago.

______. 1933. "Iadnana and lawan." ZA 28, 92-99.

Markoe, G. 1985. Phoerlician Bronze and Silver Bowls. Berlin.

Masson, E. 1967. Recherches sur les plus anciens emprunts sbnitiques en grec. Paris.

Mayer, M. L. 1960. "Gli imprestiti semitici in greco." RIL 94. 311 -35 l.

Mayer, W R. 1987. "Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Konigs." Orientalia 56, 55-68.

Mazzarino, S. 1947. Fra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica . Florence.

McCarter, P. K. 1975. The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts (Harvard Semitic Monographs 9). Missoula, Mont.

Meier, G. 1941/44. "Die zweite Tafel der Serie bit meseri." AOF 14,139-152.

Meissner, B. 1920/25. Babylonien und Assyrien. Vols. 1-11. Heidel- berg.

Meyer, J. W 1985. "Zur Herkunft der etruskischen Lebermodelle." In Gubel and Lipinski (1985) 105-120.

______ 1987. Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient. Kevelaer.

Momigliano, A. D. 1934. "Su una battaglia tra Assiri e Greci." Athenaeum 12,. 412-416 = Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico (Rome 1975) 4 • 9-413.

Mondi, R. 1990. "Greek and Near Eastern Mythology." In Approaches to Greek Myth, ed. L. Edmunds. Baltimore, 141-198.

Moran, W L. 1978. "An Assyrological Gloss on the New Archilochos Fragment." HSPh 82, 17-19.

Muller, V. 1929. Fruhe Plastik in Griechenland und Vorderasien. Augsburg.

Muhly, J. D. 1970. "Homer and the Phoenicians: The Relation between Greece and the Near East in the Late Bronze and Early Iron Ages," Berytus 19, 19-64.

Murray, o. 198o. Early Greece. London.

Naveh, J. 1982. Early History of the Alphabet. Jerusalem.

Niemeyer, H. G., ed. 1982. Phonizier im Westen (Madrider Beitrage 8). Mainz.

______. 1984. "Die Ph6nizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers." JRGZM 31, 3-94.

Nilsson, M. P. 1906. Griechische Feste von religioser Bedeutung. LeipzIg.

______. 1967. Geschichte der griechischen Religion.[3] Vol. I. Munich.

Nougayrol, J. 1955a. "Nouveaux textes accadiens du palais d'Ugarit (Campagne 1954)." CRAI 141-146.

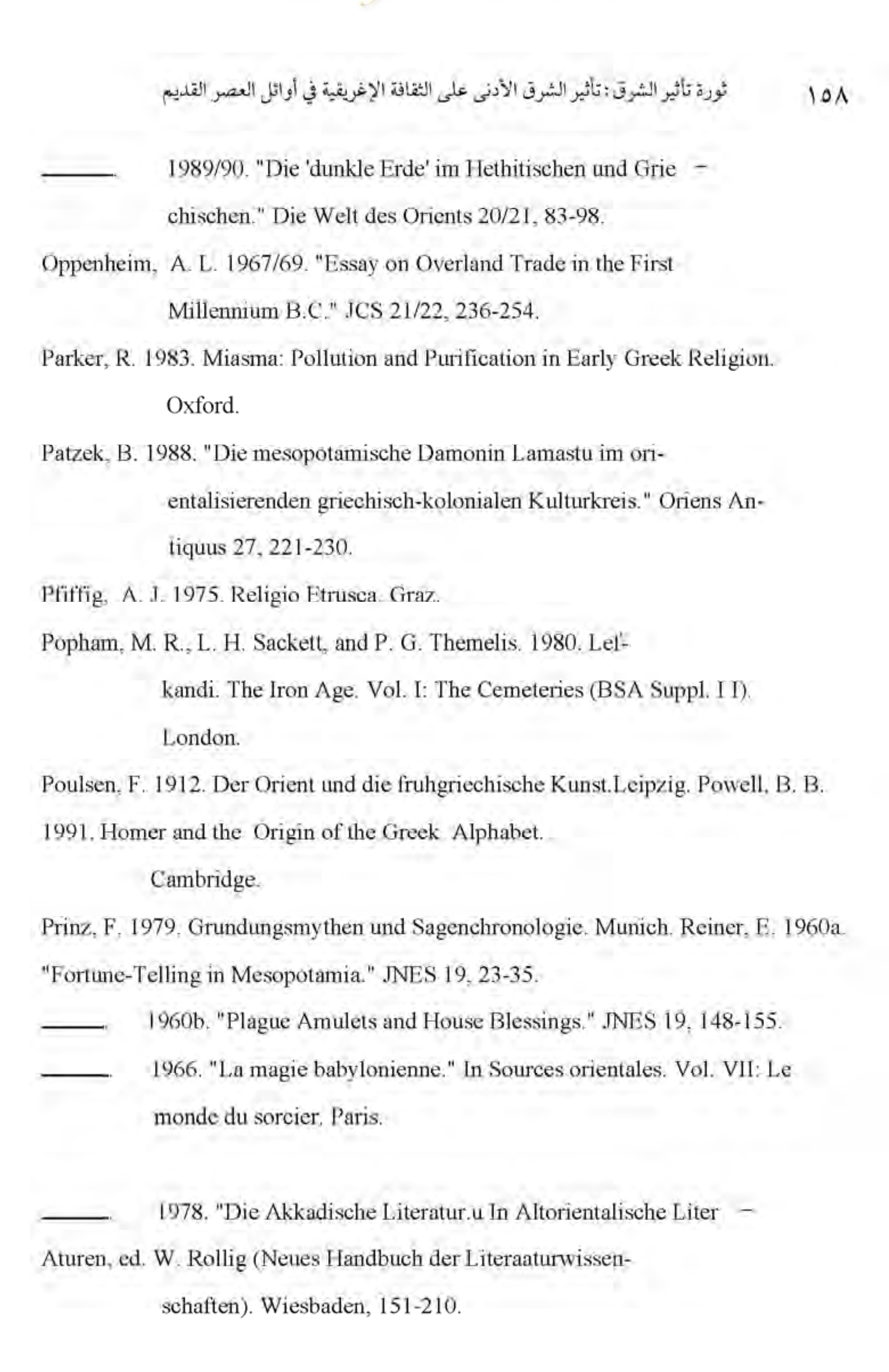
______. 1955b. "Les rapports des haruspicines etrusque et assyrobabylonienne et le foie d'argi1e de Falerii veteres (Villa Giulia 3786)." CRAI 5 •9-520.

______. 1966. "La langue des haruspices babyloniens. Apropos d'un foie d'argile inedit." CRAI 193-202.

______. 1968. "La divination babylonienne." In Caquot and Leibovici (1968) 25-81.

Oberhuber, K., ed. 1977. Das Gilgamesch-Epos (Wege der For – schung 215). Darmstadt.

Ottinger, N. 1981. "Probleme phraseologischer Interferenzen." Glotta 59, 1-12.



______. 1989/90. "Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Grie - chischen." Die Welt des Orients 20/21, 83-98.

Oppenheim, A. L. 1967/69. "Essay on Overland Trade in the First Millennium B.C." JCS 21/22, 236-254.

Parker, R. 1983. Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford.

Patzek, B. 1988. "Die mesopotamische Damonin Lamastu im ori- entalisierenden griechisch-kolonialen Kulturkreis." Oriens An- tiquus 27, 221-230.

Pfiffig, A. J. 1975. Religio Etrusca. Graz.

Popham, M. R., L. H. Sackett, and P. G. Themelis. 1980. Lef- kandi. The Iron Age. Vol. I: The Cemeteries (BSA Suppl. I I). London.

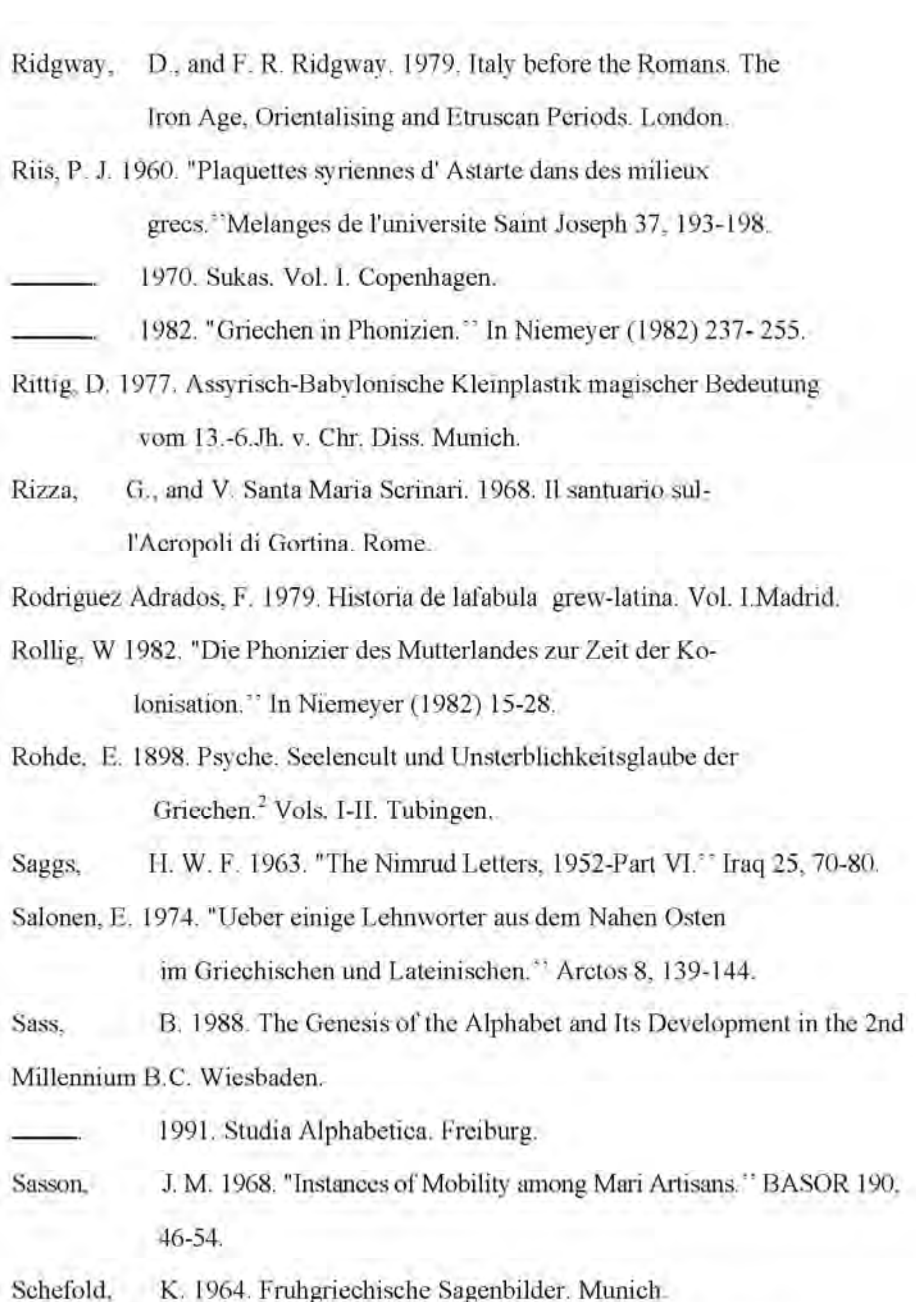
Poulsen, F. 1912. Der Orient und die fruhgriechische Kunst.Leipzig. Powell, B. B. 1991, Homer and the Origin of the Greek Alphabet. Cambridge.

Prinz, F. 1979. Grundungsmythen und Sagenchronologie. Munich. Reiner, E. 1960a. "Fortune-Telling in Mesopotamia." JNES 19, 23-35.

______. 1960b. "Plague Amulets and House Blessings." JNES 19, 148-155.

______. 1966. "La magie babylonienne." In Sources orientales. Vol. VII: Le monde du sorcier. Paris.

______. 1978. "Die Akkadische Literatur.u In Altorientalische Liter - Aturen, ed. W. Rollig (Neues Handbuch der Literaaturwissen- schaften). Wiesbaden, 151-210.



Ridgway, D., and F. R. Ridgway. 1979. Italy before the Romans. The Iron Age, Orientalising and Etruscan Periods. London.

Riis, P. J. 1960. "Plaquettes syriennes d' Astarte dans des milieux grecs."Melanges de l'universite Saint Joseph 37, 193-198.

______. 1970. Sukas. Vol. I. Copenhagen.

______. 1982. "Griechen in Phonizien." In Niemeyer (1982) 237- 255.

Rittig, D. 1977. Assyrisch-Babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-6.Jh. v. Chr. Diss. Munich.

Rizza, G., and V. Santa Maria Scrinari. 1968. Il santuario sul-l'Acropoli di Gortina. Rome.

Rodriguez Adrados, F. 1979. Historia de lafabula grew-latina. Vol. I.Madrid.

Rollig, W 1982. "Die Phonizier des Mutterlandes zur Zeit der Ko-lonisation." In Niemeyer (1982) 15-28.

Rohde, E. 1898. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.[2] Vols. I-II. Tubingen.

Saggs, H. W. F. 1963. "The Nimrud Letters, 1952-Part VI." Iraq 25, 70-80.

Salonen, E. 1974. "Ueber einige Lehnworter aus dem Nahen Osten im Griechischen und Lateinischen." Arctos 8, 139-144.

Sass, B. 1988. The Genesis of the Alphabet and Its Development in the 2nd Millennium B.C. Wiesbaden.

______. 1991. Studia Alphabetica. Freiburg.

Sasson, J. M. 1968. "Instances of Mobility among Mari Artisans." BASOR 190, 46-54.

Schefold, K. 1964. Fruhgriechische Sagenbilder. Munich.

______. 1967. Die Griechen und ihre Nachbarn (Propylaien Kunst-

geschichte I). Berlin.

Schrank, W. 1908. Babylonische Suhneriten besonders mit Rucksicht auf Priester und Busser untersucht. Leipzig. Repr. 1968.

Sendschirli. 1893/1943. Ausgrabungen in Sendschirli, ed. F. von Luschan. Vols. I-IV. Die Kleinfunde von Sendschirli. ed. W. Andrae. Vol. V. Berlin.

Sinn, U. 1985. "Der sog. Tempel D im Heraion von Samos II. Ein archaologischer Befund aus der nachpolykratischen Zeit, mit einem Exkurs zum griechischen Bauopfer." AM 100, 129-158.

Starr, J. 1983. The Rituals of the Diviner. Malibu, Calif.

Steiner, G. 1959. Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen. Diss. Hamburg.

Stelb, L. A. 1978. Tradizione Micenea e poesia dell'Iliade (Filologia e Critica 29). Rome.

Streck, M. 1916. Assurbanipal und die letzten assyrischen Konige bis zum Untergang Niniveh's. Vols. I-III. Leipzig.

Str0m , I. 197 1. Problems conceming the Origin and Early Development of the Etruscan Orientalising Style. Odense.

Strommenger, E. 1962. Funf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfange um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Grossen. Munich.

Stucky, R. A. 1981. "Eine bronzene Wandapplike aus Kreta." AA 431-439.

——— 1982. "Anlehnung-Imitation-Kopie. Zur Aneignung orientalischer Bildmotive auf Zypern." In Griechenland und Etrurien. Archeologie au Levant. Recueil R. Saidah. Lyon, 205-220.

Szemerenyi. O. 1974. "The Origins of the Greek Lexicon. Ex oriente lux." JHS 94, 144-157.

Thompson, R. C. 1903/04. The Devils and the Evil Spirits of Babylonia. Vols. I-II. London.

Thulin, C. O. 1905/09. Die etniskische Disziplin. Vols. I-III. Gotehorg.

Thureau-Dangin, F. 1921. Rituels accadiens. Paris.

Ugaritica VI. 1969. NOuvelles etudes relatives aux decouvertes de Ras Shamra, ed. C. F. A. Schaeffer et al. Paris.

Ungnad, A. 1921. Die Religion dey Babylonier und Assyrer. Jena.

______ 1923. Gilgamesch-Epos und Odyssee. Breslau.

van der Meer, L. B. 1979. "Iecur Placentinum and the Orientation of the Etruscan Haruspex." BABesch 54, 49-64.

Van Dijk, J. 1983. LUGAL UD ME-LAM-bi NIR-GAL. Le recit epique et didactique des Travaux de Ninurta, du Deluge et de la Nouvelle Creatiotl. Vol. I. Leiden.

van Loon, M. N. 1974. Oude Lering, Nieuwe Nering. Het uitzwermen der Noord-Syriske Ambachtslieden in de late 8e Eeuw V. Chr. Amsterdam.

______ 1991. Anatolia in the Earlier First Millennium B.C. (Iconography of Religions XV 13). Leiden.

Vermeule, E. 1971. "Kadmos and the Dragon." In Studies Presented to G. M. A. Hanfmann. Mainz, 177-188.

______ 1977. "Herakles Brings a Tribute." In Festschrift F. Brommer Mainz, 295-301.

Verzar, M. 1980. "Pyrgi e l'Afrodite di Cipro." MEFR 92, 35-84. Wafter, M. 1982. "Zum assyrich-urartaischen Westkonftikt." Acta Praehistorica et Archaeologica 11/12, 79-97.

Walcot, P. 1966. Hesiod and the Near East. Cardiff.

Ward, W. A., ed. 1968. The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations: Papers Presented to the Archaeolog ical Symposium at the American University of Beirut, March 1967. Beirut.

Ward, W. H. 1910. The Seal Cylinders of Western Asia. Washington, D.C.

Webster, T. B. L. 1956. "Homer and Eastern Poetry." Minos 4, 104-1 16.

______. 1958. From Mycenae to Homer. London.

Wells, B. 1988. "Early Greek Building Sacrifices." In Hagg, Marinatos, and Nordquist (1988) 159-266.

Wendel, C. 1949. Die griechisch-romische Buchbeschreibung verglichen mit der des Vorderen Orients. Halle.

West, M. L., ed. 1966. Hesiod:. Theogony. Oxford.

______. 1969. "Near Eastern Material in Hellenistic and Roman Literature." HSPh 73, I 13-134.

______. 1971. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford.

______. ed. 1978b. Hesiod: Works and Days. Oxford.

______. 1978a. "Hesiode et la Grece de l'epoque geometrique." As - sociation Guillaume Bude, Actes du Xe Congres , Toulouse, 8-12 avril 1978. Paris, 117 ff.

______. 1983. The Orphic Poems. Oxford.

______. 1985. The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins. Oxford.

______. 1988. "The Rise of the Greek Epic." JHS 108 (1988) 151-172.

Williams, R. J. 1956. "The Literary History of a Mesopotamian Fable." Phoenix 10, 70-77.

Wilson, J. R. 1986. "The Gilgamesh Epic and the Iliad." EMC 30, 25-41.

Winter, I. 1973. "North Syria in the Early First Millenium B.C. with Special Reference to Ivory Carving." Ph.D. diss. Columbia University.

Winter, U. 1983. Frau und Gottin. Freiburg.

Wirth, H. 1921. Homer und Babylon. Freiburg.

Wolff, H. N. 1969. "Gilgamesh, Enkidu and the Heroic Life." JOAS 89, 392-398.

Woolley, L. 1953. A Forgotten Kingdom. Harmondsworth. Zimmern, H. 1901. Beitrage zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschworungstafeln Surpu, Ritualtafeln fur den Wahrsager, Beschworer und Sanger. Leipzig.

الملاحظات

المقدمة

١- 142.

٢- انظر

The Oxford English Dictionary VII (1933) 199; E. Littre, Dictionnaire de la langue francaise V (1857) 1125; J. Grimm, Deutsches Worterbuch VII (1889) 1345.

تأصلت فكرة الشرق كنقيض للغرب في ظل الإمبراطورية الاستعمارية الرومانية و تبناها الأدب المسيحي اللاتيني ؛ أنظر:

Thesaurus Linguae Latinae IX 2, 2004. 52 ff.

إن شعار "Ex Orinte Lux" هو شعار حديث.

3.إن أصل كلمة Kabeiroi جاء من اللغة السامية kabir الكبير ؛ يرجع هذا التحليل إلى

J. J. Scaliger, Cniectanea in M. Terentium de Lingua Latina (1565) 146

(أنا مدين بهذا المرجع إلى A. Kurmann.)

٣- انظر

Hemberg (1950) 318-320; contra,

أنتج J. Wackernagel أصل هندي لهذه الكلمة ، ZVS 41 (1907) 316-318.

و أنتج P. Krestschmer أصل أخر هو من آسيا الصغرى ، ZVS 55 (1928) 82-88.

تم إثبات فكرة الآلهة "الكبار" التي يعبر عنها الأصل السامي kbr بشكل مؤكد في شمال سورية في القرن الثالث عشر قبل الميلاد. إن النصوص الجديدة التي جاءت من إيمار تحمل أسماء شخصية مثل راساب- كبير و بعل- كبير، ريشب أو "بعل الكبير"،

Arnauld (1985/87) no. 15, line 15; no. 20, p.23 f.

تتبع ادوارد معادلة كلمة Kadmos مع الكلمة السامية qdm أي الشرق إلى عام ١٦٤٦.

Edward (1979) 58 n.60.

أما أوربا Europe أي غروب الشمس ، الغرب، فهي قديمة. ....

قارن .Edwards 78 f

انظر أيضاً .Burkett (1991)

انظر فصل "مشكلة الكلمات المستعارة" و الملاحظة ٣٧ بشأن كلمة Impetus.

٤- يقدم كتاب R. Pfeiffer, History of Classical Scholarship from 1300 to 1850 173 (1976) معلومات أكثر دقة. انظر أيضاً :

E. Schroder, "Philogiae Studiosus," NJb 32 (1913) 168-171; E. J. Kenney, The Classical Text (1974) 98 n. I; H. Lloyd-Jones, Blood for the Ghosts (1982) 169 n. 8.

٥- إن المصطلح الألماني هو Stammeskultur. انظر Burkert (1980) 162-198. و انظر أيضاً الدراسة المثيرة ل Bernal (1987) الذي كان ينتقد بشدة هذا الموقف المعادي للشرق. و لمناقشة عن هذا الوضع ، انظر "The Challenge of Black Athena," Arethusa, عدد خاص ١٩٨٠.

تحدى K. O. Muller الأصل السامي لـ أسم Kadmos :

Orchomenos und die Minyer (1820) 113-122 and (1844^2) 107-116.

٦- انظر

L. Poliakov, Le mythe arien (1971), The Aryan Myth (1974)

يحدد ف. ج. ويلكر الخلاف الرئيسي بين الإغريق و الشرق، و يبقى هذا الدارس ضيق الأفق.

F. G. Welcker, Griechische Gotterlehre I (1857) 116-118 -

٧- انظر

e.g. K. Lehrs, Populare Aufsatze aus dem Alterthum (1856) viii; cf. (1875^2) vi: "dass ich under Griechen dasjenige Volk verstech, welches in Griechenland wohnteund Griechen hiess, durchaus keine Nation am Ganges oder Himalaya.

و انظر أيضاً idem, Kleine Schriften (1902) 388 f. ولد كارل ليهرز كيهودي و لكنه تَشَرَّبَ الثقافة الألمانية المسيحية.

٨- انظر أيضاً مناقشات E. Zeller ضد الأصل الشرقي المفترض للفلسفة الإغريقيه في كتابه

Die griechische Philosophie in ihrer geschichtlichen I^2 (1856) 18-34 and I^6 (1919) 21-52

يستعمل H. Diel لهجة أشد في مراجعته ل

Gruppe (1887), AGPh (1889) 88-93: idem, "Thales ein Semite?" ibid. 165-170.

٩- انظر يو ويلاموويتز - موليليندورف

U. von Wilamowitz-Moellendorff, Homerische Untersuchungen (1884) 215: "die seit jahrhunderten faulenden volker und staaten der Semiten und Aegypter, die den Hellenen trotz ihrer alten cultur nichts hatten abgeben konnen aJs ein epaar handfertigkeiten und techniken, abgeschmackte trachten und gerate, zopfige ornamente, widerJiche fetische fur noch widerJichere gotzen"; idem, Hellenistische Dichwng 1 (1924) 2: "aus dem Orient und ist dem echten Hellenentum todfeind";

انظر أيضاً

idem, Aus Kydathen (1880) 40;

و قد كتب أيضاً بأن بوسيدونيوس

" doch schonorientalisch infiziert" (Die Kultur der Gegenwart [19103] 145), although"eine Naturwissenschaft wie die des Poseidonios hat kein Semit im

Altertum auch nur von fern begriffen" (Der Glaube der Hellenen 11 [1932] 403).

Antigonos von Karystos (188 I) 3 14 f.,

ومع ذلك فقد هيسيود و أموس و قدم حكماً أكثر توازناً على فترة تأثير الشرق في كتابه اعترف بالتماثل

Der Glaube der Hellenen 1 (1931) 76, 11

تعلم ويليامويتز العبرية في سكولبفورتا انظر كتابه:

Inwieweit befriedigen die Schliisse der erlzaltenen griechischell Trauer spiele? ed. W M. Calder (1974) 116 f.

و لكنه لم يُظْهِرْ ذلك في منشوراته التي صدرت بعد ذلك.

١٠- هزئَ Wilamowitz منَ Schliemann عندما كان شاباً. انظر Erinnerungen (1928) 148.

تداخل العلاقات بين الحضارة الميسينية و هومر شدت الانتباه و خاصة في الدراسات الانكليزية. قدم نيلسون تركيبة هامة عن تاريخ الدراسات في كتابه:

M. P. Nilsson, Homer and Mycenae (1933); see esp. 19-30.

١١- A. Jeremias. zdubar-Nimrod. eine altbabylonische Heldensage (1891) and RML (1890/94) 11 773-823

رفض جيريمايس أن يقرأ جلجامش

"Gilgamesh," 774; "Izdubar" also in H. Usener, Die Sintfluthsagen (1899) 4 ff.,

حاول Usener أن يثبت استقلالية الأسطورة الإغريقية عن الطوفان السامي

RE I A 1405 (Tkac, 1920) one finds "Gis-dubarru, auch Gibil-gamis und Namrudu genannt.

بالنسبة لتهجئة جاجامش في اللغة المسمارية انظر:

H. Zimmern in Oberhuber (1977) 23.

١٢- انظر

Wilamowitz, Die Heimkehr des Odysseus (1927) vi, about "die Anfange cler Assyriologie, die ich miterlebt habe": "aufdem Nachbargebiet wartet man besser ab."

قدم ف. ديليتزش شعار بابل في الكتاب المقدس من خلال محاضرتين بوجود الإمبراطور تم نشرهما في برلين في عام ١٩٠٣ ؛ استعمل جيريمياس مصطلح "المذهب البابلي" في مقدمته لـ:
Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (19062, 19304);

انظر أيضاً:

A.Jeremias, Die Panbabylonisten (1907); Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913, 19292); H. Winckler, Die babylonische Geisteskultur (1907, 19122); P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur VII (1906/28); see also Jensen (1912113) and (1924).

١٣- Wirth (1921). انظر أيضاً الفصل الثالث. بالنسبة لتاريخ الدين فإن فارنل (١٩١١) هو الوحيد الذي قام بمناقشة منهجية. انظر الفصل الثاني "التطهير."

١٤- E. Meyer, Geschichte des Altertums I (1884), P (1913)

تم جمع التاريخ الشرقي و التاريخ الكلاسيكي في أعمال C. F. Lehmann-Haupt.
في عام ١٩٢٠ غيّر W. Otto عنوان كتاب:

Handbuch der kltissischen Altertumswissenschafi to Handbuch der Altertumswissenschafi

أثبت A. Boeckh and F. Hultsch في مرحلة سابقة العلاقة الواضحة بين الإغريق و الحضارة الشرقية في علم القياس ؛ و هو نظام القياس و الوزن.

-١٥

J. Beloch, "Die Phoeniker am aegaeischen Meer," RhM 49 (1894) 11 1-132; idem, Griechische Geschichte I (1893) 75 f., 167 f. and I 22 (1913) 65-76.

لمعلومات عن يوليوس بيلوش انظر

A.Momigliano, Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico (I Q66) 239269; K. Christ, !/cm Gibbon zu Rostovtzeff (1979) 248'-285.

و في الحقيقة فإنه حتى ف.ت. موفر و براون بقيا على الحياد و كذلك فعل بيراد وطبعات أخرى متأخرة.

In fact even F. C. Movers, Die Phonizier (1841/56), Lewy (1895), and Brown (1898) had remained outsiders, as did Berard (1902/03 and many later publications).

لتصحيح صورة بيلوش عن الفينيقيين انظر

Niemeyer (1982), esp. the article by Coldstream.

١٦- ركز هوكارث (١٩٠٩) على إيونا. و تعامل بولسن(١٩٢٩) مع هومر أيضاً. انظر أيضاً:

Muller (1929), Barnett (1956), Akurgal (1968), and Str0m (1971).

قارن الفصل الأول "منتجات شرقية في بلاد الإغريق."

١٧- انظر

Schefold (1967) 19= "Es ist also eine nicht sehr gliickliche Gewohnheit, die Kunst des 7. Jahrhunderts 'orientalisierend' zu nennen."

إن مصطلح ثورة تأثير الشرق مأخوذ من بوردمان (١٩٩٠).

١٨- انظر مراجعته لـ

CAH in Gnomon 7 (1931) 65-74.

١٩-

F. Boil and K. Bezold, Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern, Sitzungsber. Heidelberg 191 1.7; idem, Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel, ibid. 1913.11; idem, "Eine neue babylonisch-griechische Parallele," in Aufiiitze zur Kultur- und Sprachgeschichte E. Kuhn gewidmet (1916) 226-235; idem, Sternglaube und Sterndeutung (1918, 19314); F. Boil, "Zur babylonischen Planetenordnung," ZA 25 (191 I) 372-377; idem, "Neues zur

babylonischen Planetenordnung,"Ibid. 28 (1914) 340-351; idem, Antike Beobachtungenfarbiger Sterne, Abh. Munchen 30 (1916). Boll's obituary ofCarl Bezold is in F. Boll, Kleine Schrif ten zur Sternkunde des Altertums (1950) 397-405; cc. ibid. xxiii f.; O. Neugebauer, "Zur Geschichte des Pythagoraischen Lehrsatzes," NGG math.-ph. Kl. (1928) 45-48; cc. Burkert (1972) 429.

٢٠-

Dornseiff (1933) 25-27, following E. Honigmann, RE IV A (1932) 1577 s. v. Syria; and W. Porzig, "Illuyankas und Typhon," in Kleinasiatische Forschungen I 3 (1930) 379-386. See further Dornseiff(1934) and (1937).

٢١-

H. G. Guterbock. Kumarbi, My then vom churritischen Kronos (1946) and The Song of Ullikummi (1952); Lesky (1950), (1954), (1955); Dirlmeier (1955); Heubeck (1955); Steiner (1959); Walcot (1966); West (1966); see already Dornseiff (1937) = (1959) 55.

٢٢-

Lesky (1955); Dirlmeier (1955); Gordon (1955) with the review of Lesky Gnomon 29 (1957) 321-325; Webster (1956) and (1958); H. Haag, Homer, Ugarit und das Alte Testament (1962); going too far was Astour (1965), criticized by J. Boardman, CR 16 (1966) 86-88.

٢٣- Eissfeldt (1939), (1952); Heubeck (1955)

انظر الآن

Baumgarten(1981).

٢٤- انظر

Gordon (1955), Webster (1958), Astour (1965) المميز و عنوانه الفرعي Harmatta (1968), Laroche (1973), Stella (1978), Duchemin (1980a) 848 f.; J. Bouzek, The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the 2nd Millennium B.C.

(1985); J. L. Crowley, The Aegean and the East (1989); C. LambrouPhilippson, Hellenorientalia: The Near Eastern Presence in the Bronze Age Aegean, ca. 3000-1100 B.C. (1990).

-٢٥

A. Rehm, Handbuch der Archiiologie I (1939) 197 f.; cf. 194 f.: "lieber ins X. als ins IX. jahrhundert"; وهنا G. Klaffenbach, Griechische Epigraphik (1957) 35, أكثر حذراً (19662) 36.

انظر أيضاً

W. Schadewaldt, Mm Homers Welt und Werk (19512) 26 and 94 n.4; Heubeck (1955) 521 n.56: "Auf alle Eille kommen wir betrachtlich vor die Epoche der 'orientalisierenden' Kunst."

فَنَّدَ جفري (١٩٦١) التاريخ المبكر للكتابة الإغريقية. انظر الفصل الأول "الكتابة و الأدب في القرن الثامن."

٢٦- انظر الفصل الأول.

٢٧- انظر أيضا جفري (١٩٧٦) و موري (١٩٨٠).

٢٨- هيوبيك هو الذي جادل لصالح النقل الشرقي في مرحلة مابعد الميسينيين وخاصة الأسطورة الحثية. انظر أيضاً.

F. Schachernleyr, Die griech is ch e Riickerinnerung im Lichte neuer Forschungen, Sitzungsber. Wien 404 (1983) 23.

Od. 17.383-385. -٢٩

انظر المحتويات

٣٠- انظر بشكل خاص

Walcot (1966) and West (1966), (1978b)

W. R. Meyer (1987) يقدم مماثلة هامة لزينة باندورة.

The locus classicus for this thesis is already [Plat.] Epin. 987d; cf. Orig. Cels. 1.2.
.31

32.المؤلف هو هيليني و هو ليس بمستشرق، و لكنه قام ببعض المحاولات لدراسة النصوص السامية الأصلية.

٣٣.بعض الميادين تنفصل عن بعضها. فالمقالة الهامة جداً "Griechen" by W. Rollig in RIA (1971) 643-647 تتجاهل وجود الإغريق في سورية و كيليكيا خلال القرن الثامن. و نتيجة لذلك تحكم على أقدم النصوص المسمارية عن الإغريق (انظر الفصل الأول "الخلفية التاريخية" الملاحظة ١٥) "دون أن تكون متأكدة" (٦٤٣)؛ وتقول المقالة أنه لا يوجد أي تأثير مباشر على هومر

("dass etwa von einem direkten Einfluss auf Homer. ". . keine Rede sein kann," 646).

من هم العمال الحرفيون

الخلفية التاريخية

١- لعملية مسح تاريخي انظر CAH III 3 بما في ذلك

Braun (1982a), (1982b); Klengel (1980); Murray (1980).

دراسة Mazzarino (1947) الذكية و الهامة أصبحت الآن قديمة في بعض الجوانب. انظر أيضاً

Momigliano, Quarto contributo alia storia degli studi classici e del mond antico (1969) 581-588.

عادة ما تظهر أسماء الملوك الآشوريين و البابليين بأربع أشكال في تراثنا و هذا يعتمد على الكتاب المقدس العبري أو الأغريقي أو اللاتيني أو الكتابة التقنية الأكادية. نتبع هنا الطريقة (موضع السؤال) المتبعة في CAH[2] .

٢- أنظر Sendschirli I-V (منذ دخول الأبجدية اللاتينية إلى تركيا أصبح الأسم التركي لهذا الموقع يهجأ زينسيلي)؛ Landsberger (1948)؛ هناك دراسات أحدث ل Winter (1973) ، و(1979) Genge ، و.Loon (1991) 1-15

٣ - وُجِدَ إناء برونزي عليه نقوش فينيقية في قبر في كنوسوس يرجع تاريخه للعام ٩٠٠ قبل الميلاد:

Arch. Rep. 1976/77, 1114; M. Sznycer, Kadmos 18 (1979) 89-93; Coldstream (1982) 263, 271, pI. 27. See also S[ucky (1981), Blome (1982).

٤- انظر

Oppenheim (1967/69), Wafler (1982), R61lig (1982) 26. 5.

٥- انظر الفصل الأول "الكتابة و الأدب في القرن الثامن."

٦- انظر

V. Karageorghis, Kition, Mycenaean and Phoenician(1976); idem. Excavations at Kition III (1977) 7-10; N. Coldstream, JHS 102 (1982) 288 f.. in his revie'"Y of V. Karageorghis and J. Des Gagniers. La dramiq..e chypriote de style figure (1974/79); Coldstream. :Archaeology in Cyprus (1985) 58. Cf. in "general S. Frankenstein. "The Phoenicians in the Far West: A Function of Neo-Assyrian Imperialism:' in Power and Propaganda, ed. M. Trolle Larsen (1979) 263-294.

٧- انظر

Woolley (1953); Murray (1980) 91-93; Boardman (1980) 35-54 and (1990); Braun (1982a) 7-1 I; Coldstream (1982) 262; Riis (1982).

٨-

Boardman (1965) and (1980) 45 f.

٩-

Riis (1970), and (1982); P. Courbin, "Fragments d'amphores protogeometriques grecques a Bassit." in Resurrecting the Past, ed. P. Matthiae, M. van Loon, and H. Weiss (1990) 49-64.

١٠ - انظر العلاقة بين أثينا و الشرق عند

Popham, Sackett, and Themelis (1980); cf. Arch.Rep. 19841 85; and 1988/89, 117-129; the Heroon of the tenth century: M. R. Popham, "The Hero of Lefkandi," Antiquity 51 (1982) 169-176.

أثرت يوبي على الدراسات الهومرية :

West (1978a), (1978b) 29 f., (1988) 165 -169; P. Wathelet, "La langue homerique et le rayonnement litteraire de l'Eubee," AC 50 (1981) 819-833; Blome (1984).

يعتقد الغرب (الأتصال الشفهي) أن "أبعد من يوبي" تعني بفم الفينيقيين الخياليين أن يوبي هي مركز العالم الحقيقي

١١ - يعود الفضل الرئيسي بشأن المكتشفات إلى جيورجيو بوشنير، لولاه لما تمت طباعتها بشكل كامل. أما الإثارة الأعظم فقد جاءت مع "كأس نيستور." في عام ١٩٥٥. انظر

G. Buchner in Ridgway and Ridgway (1979) 129-144 and (1982); Boardman (1980) 165-169; Kopeke (1990) 101-110.

لمعلومات عن أشياء مصرية، انظر

Holbl (1979).

ولوثائق عن الكتابة انظر الفصل الأول "الكتابة و الأدب في القرن الثامن."

١٢ - انظر الفصل الأول "الكتابة و الأدب في القرن الثامن."

١٣ - لمعلومات على سولوس انظر الفصل الأول "مشكلة الكلمات المستعارة،" الملاحظة ٢٩. ولمعلومات عن "كالكيس"، انظر

M. Meier, -id-. Zur Geschichte dnes griechischen Nominalsuffixes (1975) 52 f.;

Tarsis, foundry (Assyrian rasasu): W F. Albright, BASOR 81 (1941) 14 f.

إنها مسألة موضع خلاف فيما إذا كانت تارسيس نفسها تشير إلى تارسوس أو مكان آخر في أسبانيا :

M. Koch, Tarsch isch (1984).

-١٤

Od. I. 184:

إنّ اسم المكان المذكور في بيت الشعر مختلف عليه في الدراسات القديمة. و إن قراءته في المخطوطة.......... يجب أن يشير إلى مكان في جنوب إيطاليا. و لكن أثبت

Steph. Byz. s. v. Tamasos

أنه مكان في قبرص. قارن:

Braun (1982a) 13; K. Hadjiioannou, AA 81 (1966) 205-210, suggested ....

الاسيا هو الأسم في العصر البرونزي إما لقبرص أو لأهم المدن القبرصية (إنكومي).

-١٥

H. W Saggs, Iraq 25 (1963) 76-78; Braun (1982a) 15.

تم تقديم اللوحة البرونزية للملك هازيل إلى هيرا الساموس و أبولو إريتريا (انظر الفصل الأول "منتجات شرقية في بلاد الأغريق") وبالنتيجة فقد تكون سُرقت بهذه المناسبة. استنتج إفال ونافيف من الكتابة "إن ما أعطاه حداد إلى اللورد هازيل من أمبكي... "أن هازيل نفسه قد أخذ القطعة كغنيمة حرب؛ و لكنهم لم يروا فرصة كهذه لدى الأغريق (٢٠٠)

-١٦

Beloch (1913) I ٢² 67 £; L. W King, JHS 30 (1910) 327 - 335; Luckenbill (1933); Mazzarino (1947) 112-130; Braun (1982a) 1-5.

تظهر "جنان" في ذرية نوح في "لوحة الأمم" في التكوين في الكتاب المقدس (٢:١٠- ٤). يشير أولاد نوح إلى قبرص ك تارسوس و رودوس. انظر

West (1985) 14 f.

١٧- نجد عند إشاردون كلا لأسمين إيادنانا و إياوان ويبقي الأسمين كلاً على حده. انظر

Hirschberg (1932) 68; Borger (1956) 86 § 57 line 10; cf. Luckenbill (1933), Braun (1982a) 3, 20.

هذا بعكس بيلوش و مازارينو اللذان وجدا أن الاسمان متطابقان. كل الأدلة عن إيادنانا و إياماني موجودة في

S. Parpola, Neo-Assyrian Thponyms (1970) 183, 186 f.

-١٨

Il. 13.685. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Die Ilias und Homer (1916) 227 n. I. wrote: "Die Ionier sind mit den Athenern identisch."

بالنسبة له فهذه وقفة "متأخرة". فهو لم يكن يدري أهمية يوبي و أثينا في القرن الثامن. إن مشكلة هي خاصة بلهجة ل اتيك \ايونيان. إختفت الـ .... بشكل مبكر وظهر عوضاً عنها اختصار نتج عنه هناك أقتراح بأن..................... أقدم من القرن الثامن. انظر

J. Chadwick in Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory, Studies Presented to F. Schachermeyr (1977) 106-109.

"مجموعة من السكان الميسيين الإغريق يسمون أنفسهم .... (١٠٩). ومع ذلك فإن الحقيقة هي أن الصيغة غير المختصرة تبقى في الأستعمال الحالي و هذا قلما يكون نتيجة للتراث الملحمي. يفترض أن يكون قد استعملها غير الأيونيين، أي الدوريان و القبارصة. كانت تارسوس و قبرص و رودوس ظاهرة للنظر من الشرق (انظر الملاحظة ١٦ أعلاه). كان الناس من هذه الأماكن يشيرون إلى الأيوبين و الأثينيون ك إيونيز. لمعلومات عن حديث الفرس عن الإيبوتين، انظر

Aesch. Persae, Aristoph. Ach. 104.

حتى أن "أيبون" سيسيلي لم يأتوا من آسيا الصغرى، بل من ناكسوس القرن الثامن. يبدو أن البحر الأيوني يبين حدود الطريق الأيوبي- النيكسياني الذي يقود إلى ايطاليا و سيسيلي (على الرغم من أن التطور من .... إلى .... ليس بدون صعوبة أيضاً..

-١٩

Stele of Kition: Luckenbill (1927) 11 §§ 179-189; cf. §§ 70, 99; Elayi and Cavigneau (1979). lamani: Luckenbill (1927) 11 §§ 30, 62-63, 79-80, 294-295; ANET 285 f.; hailed. by H. Bengtson, Griechische Geschichte (1950) 21 and 69, (19775) 24 and 77, as the first contact of Greeks and Assyrians. H. Tadmor, jCS 12 (1958) 80 n.219; Elayi

يدعون أنهم يفهمون كلمة أياماني بأنها اسم شخصي لنمط محلي و (1979) and Cavigneau
ليس "للإغريق"

٢٠- انظر

Laminger-Pascher (1989) 16-25.

٢١-

Berossos; FGrHist 680 F 7 p; 386; Abydenos: FGrHist 685F 5 § 6; Streck (1916) cccxci-iii.

يوجد التراث الموثوق جيداً عند أبيدينوس، انظر

Momigliano (1934); cf. Mazzarino (1947) 125 f., Boardman (1965).

٢٢-

Borger (1956) 60; Luckenbill (1927) 11 § 690.

٢٣- إن أول من ذكره هو

Hdt. 2.150.3 and Hellanikos, FGrHist 4 F 63, i.e., before the histories of Ktesias. See Streck (1916) I ccclxxxvi-cdv; an important document is Streck 11 140 f., the prism of Ashurbanipal containing a list of kings of Cyprus; cf. C. Baurain, BCH 105 (1981) 366-370.

٢٤-

هنا G. Scheibner, Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universitiit jena, gesellsch. u. sprachwiss., Reihe 15 (1965) 93-96, يعتقد أن a terminus ante quem بالنسبة للقصائد الهومرية التي تعترف بغنى صيدا قارن

Burkert, WSt 89 (1976) 20.

٢٥- لمعلومات عن النسخ المختلفة المتتالية عن السجل التاريخي لاتصالات آشور بنيبال بليديا، انظر

Cog an and Tadmor (1977).

النسخة النهائية موجودة في

Streck (1916) 11 20-23; cf. Luckenbill (1927) 11 §§ 849, 909 f.

٢٦- يصف هيرودوتس ٥. ٤٩- ٥٣ "الطريق الملكي" الذي ما يزال يمر عبر كورديون في فريجيا ؛ أي أنه لازال يفترض مسبقاً وجود طريق فيرجيا كيليكيا- آشور ، في حين أن اكسونوفون اتبع طريق أقصر خلال خدمته في قبرص. انظر

R. W. Macan, Herodotus Books IV V VI (1895) 11 289-303; Hanfmann (1948).

قبل الأكتشافات التي حصلت في يوبي و الميناء سار الدارسون وراء هوكارث بتثمينهم الزائد لأهمية "إيونيا" في آسيا الصغرى كصلة وصل بالشرق في الفترة الأولى. افترض بارنيت وجود طريق آخر من أوراترو إلى ترابيزونت في البحر الأسود.

contra, Carter (1972) 41 with n. 86.

لإعادة تقييم تطور إيونيا. انظر

R. M. Cook, "Ionia and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B.C.," jHS 66 (1946) 67-98.

منتجات شرقية في بلاد الإغريق

١- انظر

Poulsen (1912), Dunbabin (1957), Akurgal (1968), Herrmann ('975), Helck, (i79), Boarclman (1980), Braun (1982a), Kopcke (1990)

قارن أيضاً المقدمة ملاحظة ١٦.

٢-

Barnett (1948), (1956); Greifenhagen (1965); B. Freyer— Schauenburg, El[enbeine mis dem samischen Heraion (1966); E.—L. Marangou, Lakonische Elfenbein- und ٥١Beinschnitzereien (1969); 1. Winter, Iraq 38(1976)1—26; G. Herrmann, Iraq (1989) 85—109

انظر أيضاً

Helck (iç7ç) 175 n.28; Boardman (1980) 62 f.,

الذي قدم أيضاً توضيح عن التماثيل العاجية الصغيرة من قبر في أثينا في الربع الثالث من القرن الثامن.

-٣

E. Diehl, AA 1965, 827—850; It A. Stucky, Engraved Tndacna Shells (r); Boardman (1980) 71 f.; S. Boessneck and A. von den Driesch, MDAI (Athens) 98 (1983) 22—24

-٤

Il. 14.183; see C. Kardara, AJA 6 (1961) 62—64; cf. E. L. Smithson, Hespenia 37 (i68) 77—l 16 with p1. 33: a necklace from a tomb at the Areopagus, Athens, mid-ninth century; Popham, Sackett, and Themelis (1980) 221 pl. 23 id; cf. BSA (1982) pl. 30b.

لمعلومات عن الأستيراد و التقليد المحلي، انظر

Helck (1979) 203 U.; Boardman (1980) 76; Coldstream (1982) 266.

-٥

J. Boardman, Island Gems (1963) and Archaic Greek Gems (1968); Boardman and Vollenweider (1978); Boardman (1980) 71; and AA 1990, ١—١٧ a deposit at the temple of Apollo, Eretria: BCH 103 (1979) 597—599 and 104 (1980) 657 f. fig. i6; Arch.Rep. 1980/ 81, 8 fig. 8.

-٦

Boardman and Buchner (1966); cf. P. Zazoff, Die antiken Ge,nmen (1983) 59.

-٧

Popham, Sackett, and Themelis (1980) pls. 233e, 235c—e; Coldstream (1982) 264 14 C. Berard, Eretria Ill: L'Héroon a la Porte de l'Ouest (1970) 14-16; Murray (1980) 79.

-٨

A. Furtwangler, "Die Bronzen und die ubrigen kleineren Funde von Olympia," in Olympia IV (1890) 187; E. Diehi, AA 1965, 823—827 (Samos); H. Gallet de 71/72 (1947/48) 240—243 fig. 39 (Delos). Santerre andJ. Tréheux, BCH

٩ -

Il. 23.741-745; Od.4. 615-619; for the shield of Achilles, Il. 18, see Fittschen (1973).

تم التعامل مع الأواني البرونزية و الفضية بشكل شامل لدى

Mqrkoe (1985).

تتضمن الدراسات التي تمت في وقت أسبق

K. Kubler, Kenanieikos VI (1954) 201—205; Canciani (1970); Carter. (1972); Irnai (1977); Borell (1978) 74—92. See, in general, Curtis (1988), esp. G. Falsone, "Phoenicia as a Bronzeworking Centre in the Iron Age," 227—250,

١٠ -

Olympia: Furtwängler (انظر أعلاه ملاحظة ٨) 141 pl. 52; CJS II 112 (not in KAI). Bowl from Pontecagnano near Salerno, in the Tyskiewicz Collection, Paris: B. D'Agostino, Stud.Etr. 45 (1977) 51—58; G. Garbini, ibid. 58—62. Praeneste, Tomba Bernardini: CIS I ; Guzz164; Amadasi (1967) 157 f. Falerii: M. Cristofani and P. Fronzardi, Stud. Etr. 39 (1971) 313—331.

لمعلومات عن الإناء الفينيقي من كنوسوس، انظر أعلاه أيضاً "الخلفية التاريخية" الملاحظة ٤٠. قارن

Borell (1978) 80—82.

١١ - سيقوم بنشرها

B. Seidel-Borell; cf. E. Kunze, Arch.Delt. 17 B (1961/62) 115 f. pls. 129—130 and 19 B (1964) pl. 181 b—c; A. Mallwitz and H. V. Herrmann, Die Funde aus Olympia (1980) 53 f. pls. 23—24.

لمعلومات عن تمثال نصفي لأسد من المملكة الحثية الثانية الذي وجد في إولمبيا (من قربان حماية؟) انظر

Illustrated London News, 25 July 1964, 121 H. V. Herrmann, 10. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia (1981) 72—82.

-١٢

H. V. Herrmann, Die Kessel der orientalisierenden Zeit I/II (Olympische Forschungen 6 and 11) (1966, 1979); cf. idem, Jdl 81 (1966) 79—141; Herrmann (1975) 306 f.; Boardrnan (198o) 64—67.

-١٣

Kurize (t931); Canciani (1970); Herrmann, Olympische Porichungen 6 (1966) 179—185 and (1975) 308, يعتقد أنها أشياء مستوردة;

Helck (1979) 191 1.; Boardman (1980) 8—6o; H. Verbruggen, Le Zeus crétois (1981) 71—99; Blome (1982) 15—23; Kopcke (1990) 111 إعتقد أنه مذهب أسسه "الساميون";

انظر أيضاً الملاحظة ٣٨

لمعلومات عن تنقيبات حديثة في الكهف الإديني. انظر

Sakellarakis in Hägg, Ma rinatos, and Nordquist (1988) 173—193, esp. n.6.

-١٤

Herrmann (١٩٧٥) 308 f.; Helck (1979) 187—190; Burkert (1979) 114—118; Boardman (1980) 691; H. Philipp, 10. Bericht über die Ausçrabungen in Olympia (1981) 91—108. Hazael's bronze plates: Charbonnet (1986); Kyrieleis and Röllig (1988); Bron and Lemaire (1989); D. Parayre, Rev. d'Ass. 83 (1989) 45—51; EphCal and Naveh (1989); possibly looted first by Hazael, then by Greeks (see "Historical Background," note 15.

-١٥

Coldstream (1969), (1982) 268 1; on Beloch, see Introduction at note 15 and below, note 37. There are Greek testimonies as to Phoenicians at Rhodes (Ath. 360 f. = Ergias, FGrHist 513 F 1; Polyzelos, FGrHist 521 F 6), and Zeus Atabyrios at Rhodes seems to be the Baal from Tabor/Atabyrion; A. B. Cook, Zeus II 2 (1925) 922—925; O. Eissfeldt, Kicine Schr:ften II (1963) 29—54; Helck (1979) 160.

١٦-

M. Hanfmann, Bibl.Or. 30 (1973) 199; and H. V. Herrmann, Gnornon 47 (1975) 401, in their reviews ofJantzen (1972); cf. Börker—Klähn (1973); Hazael's bronze plate, note 14, above.

انظر الملاحظة ٤ و٧ بخصوص أرتيريا و أثينا و انظر الملاحظات ١٢ و١٢ بخصوص أولمبيا.

١٧-

B. Rolley, "Bronzes géométriques et orientaux a Délos," BCH suppl. I(1973ij) 523 f.

١٨-

W. L. Brown (1960); Strøm (1971) A. Rathje in Ridgway and Ridgway (1979) 145—183; Verzr (1980); E. Richardson, Etruscan Votive Bronzes (1983).

١٩-

Not.Scav. 1876, 282—295; C. D. Curtis, "The Bernardini Tomb," Memoirs of the American Academy in Rome 3 (1919) 9—90; 6. Proietti and M. Pallottino, El Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia (1980) nos. 363—379; Civilid del Lazio pritnitivo (1976) 213—249; A. Bedini, PP 32 (1977) 274—309.

٢٠-

انظر الملاحظات ٢ و ١٢ و ٤٠

٢١- انظر

Ahlberg (1967), (tgr); Borell (1978); Helck ('979) 192; Boardman (1980) 77—82; Stucky (1982).

٢٢- لمعلومات عن "سيدة/ سيد الحيوانات انظر

Blome (1982) 6— 76; B. Johnson, Lady of the Beasts (1988).

وجد هذا النموذج عند الميسيين وكذلك على ختم كاسيتي جاء من بلاد الرافدين في العصر البرونزي في طيبة

(P. Amiet, Orientalia 34 [1976] 28 fig. 13; K. Demakopoulou and D. Konsola, Archaeological Museum of Thebes [1981] 52 f.).

و لكنه ظهر مرة ثانية و مرة ثانية على أشياء مستوردة في فترة تأثير الشرق. و يرى بوردمان (١٩٨٠) ٧٨ أنه من "المستحيل تقريباً أن نشير إلى النقل" في مثل هذه الحالات. و لتتبع خط التراث من سورية إلى بوإتيا انظر

Coldstream (1977) 13; cf. Helck (1971) 223—229, (1979) 210.

-٢٣

تم لبعض الوقت اعتبار التمثيل الهندسي الأثيني في منتصف القرن الثامن المثال الأول حتى ظهرت صور من كانسوس في منتصف القرن التاسع

(Schefold [١964] pl. a), H. Sackett, BSA 71 (1976) ١23 f.; Boardman (1980) 78.

انظر بشكل عام

W. L. Brown (1960); Gabelmann (1965); Carter (1972); Blome (1982) ٩3-97 and AA 1988, 559-565 G. E. Markoe, ClAnt 8 (1989) 86—115.

لمعلومات عن أصل كلمة أسد انظر الفصل الأول "مشكلة الكلمات المستعارة" الملاحظة ٣٠.

-٢٤

Helck (1979) 194—197; Boardman (1980) 78 f.

لمعلومات عن التمثال الذي له رأس رجل و جسم أسد انظر

Vermeule (1977) and H. Demisch, Die Sphinx (1977) 77—82.

لمعلومات عن المخلوق الذي له جسم أسد و رأس و أجنحة النسر انظر

A. Dierichs, Das Bud des Cresfrn in derfruhgriechischen Flachenkunst (1981) 275—294.

-٢٥

"Chimaera" of Carchemish: E. Akurgal, Die Kunst der Hethiter (1976[2]) pl. IIO; of Zincirli: Sendschirli III (1902) pl. 43; cf. Helck (1979) 212 f.; Boardman (1980) 79.

٢٦-

لمعلومات عن صياد السمك الذي يدعى كوليلو في الأكادية

(AHw 5o1), انظر E. Unger, RIA III 70 f.; Rittig (1977) 94—96; Helck (1979) 219; R. Stucky, ed., Trésors du musée de Bagdad (1977) no. 141. See also K. Shepart, The Fish-tailed Monster (1940); H. P. Isler, Acheloos (1970) 92—95.

٢٧- تظهر "شجرة الحياة" بشكل واضح في

"Cesnola krater"; P. P. Kahane, AK 16 (1973) 114—138; see further C. P. Kardara, "Oriental Influences on Rhodian Vases," in Les céramiques de la Grêce de l'est et leur diffusion en occident, Coll. internat. du centre J. Berard (1976/78) 66—70; Boardman (1980) 81 f.

٢٨-

لمعلومات تدعم الفكرة انظر

K. A. Sheedy, MDAI (Athens) 1o5 (1990) 117—151; for symposium scenes H. Kyrieleis, Thronen und Klinen (1965); B. Fehr, Orientalische und griechische Gelage (1971); J. M. Dentzer, Le motfdu banquet couché et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C. (1982) 143—153.

صورة مشهورة لهرقل و هو متكأ. رسمها رسام أندوكيدي

LIMC Herakles no. 1487 (cf. 1486), is iconographically a direct descendant of "Ashurbanipal's garden party," Meissner (1920/25) I fig. 46

٢٩-

E. Kunze, A&A 2(1946)95—115; D. Collon, "The Smiting God," Levant 4 (1972) III—134; Burkert (1975); Helck (1979) 179— 182; H. Seeden, The Standing Armed Figurines in the Levant (1980); H. Galiet de Santerre, "Les statuettes de bronze mycéniennes au type dit du 'dieu Rechef' dans leur contexte égéen," BCH 111 (1987) 7—29; Blome (1990) nos. 12 and 6.

-٣٠

P. Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst (1906); additions and corrections in G. Furlani, Stud.Etr.5 (1931) 203—231 انظر أيضاً H. L. Lorimer, BSA 37 (1936—37), on the god with two lightnings, Zeus Dipaltos.

٣١- انظر

P. J. Riis, Berytus 9 (1949) 69—90 and (1960) 193—198; Heick (1971) 233 f. and (1979) 173—177; Boardrnan (1980) 76 f.; U. Winter (1983); comprehensive treatment now in Boehm (1990).

-٣٢

لمعلومات عن صورة الآلهة الآشورية وهي ترتدي قبعتها (بولوس) في ساموس منذ تاريخ ساركون الثاني، انظر

Jantzen (1972) B 165 pl. 69; Herrniann. Gnomon 47 (1975) 398: Helck (1979) 184—186; see also Kranz (1972).

٣- انظر

L. Oppenheim, "The Golden Garments of the Gods," JNES 8 (1949) 172—193; Fleischer (1973) 96 and (on the fillet, "Ruckentaenie") o f.; Börker and Klähn (1973) 45. يقال أن عشتار كانت تحمل قبعة "hold keppê" (e.g., "Descent of Ishtar" 27, ANET 107); according to B. Landsberger, WZKM 6 (1960) 121—124 and 57 (1961) 23, this is a jump rope, "Springseil" (AHw 467).

يشير لاندزبيرغر إلى تصوير الإلهه على الختم كما في

W. H. Ward (1910) nos. 912—923;

في هذه الصور فإن الثوب بيد الإلهه على الرغم من أن المقصود أن تكون حافة الثوب مرفوعة بيدها. قارن

Helck (1971) 112 f.

ما زال التشابه في الربطات التي تحملها الآلهه في إفيسوس وساموس يحمل إيحاءات قوية.

(Fleischer 102—111)

٣٤-

Samos: H. Walter, Das griechische Heiligtum. Heraion von Satnos (1965) 28.
Sparta: R. M. Dawkins, "The Sanctuary of Artemis Orthia,"JHS suppl.5 (1929) 163—1 86 pls. 47—62; Boardman (1980) 77; J. B. Carter, "The Masks of Ortheia," AJA 91 (1987) 355—383;

أقتراحاتها الأخرى في

Hägg, Marinatos, and Nord— quist [1988] 89—98)

هو أن الأقنعة كانت تستعمل في طقوس الزواج المقدس. لمعلومات عن الأقنعة في بلاد الرافدين و الأقنعة السورية الفينيقية التي وجدت في القبور، انظر

R, D. Barnett in Eléníents (1960) 147 f; A. Parrot, Ugaritica VI (1969) 409—418; S. Moscati in Near Eastern Studies in Honour of W.F . Albright (1971) 356 f., 362 f.; H. Kuhne, Bagdader Mitt. 7 (1974) 101—110; E. Stern, Palestine Exploration Quart. 1o8 (1976) 109—118; S. Moscati, ed., The Phoenicians (1988) 354—369; for three Punic protomes at Brauron, see M. Bell, Morgantina I (1981)87.

انظر أيضاً الفصل الثاني "التنبؤ بالكبد" ملاحظه ٢٣، قناع همبابا من كورتين.

٣٥-

H. Luschey, Die Phiale (1939); cf. Herrmann (1975) 309; Boardman (1980) 68.

بالنسبة لاستعمال البخور، انظر

K. Nielsen, Incense in Ancient Israel (1986); D. Martinetz, K. Lohs, and j. Janzen, Weihrauch und Myrrhe (1989); W. Zwickel, Raucherkult und Rduchergeräte (1990);

قارن القصل الأول "مشكلة الكلمات المستعارة"، ملاحظة ٨

٣٦ - انظر

J. W. Shaw, Hesperia 51 (1982) 185—191 and AJA 93 (1989) 165—183; cf. Boardman (1990) 184; Blome (1991) c4f.

٣٧- لمعلومات عن الفينيقيين، انظر

Dunbabin (1957) 35—43; W. A. Ward (1968); esp. Coldstream (1969), (1982); Muhly (1970); Edwards (1979); Bunnens (1979); Niemeyer (1982); Bammer (1985); Gubel and Lipinski (1985); Gehrig and Niemeyer (1990), esp. J. Latacz, "Die Phonizier bei Homer," 11—20.

إن الدليل المباشر و المتأخر عن الفينيقيين في بلاد الإغريق تم جمعه من قبل

F. Vattioni, "Fenici, Sini e Arabi emigrati in area greca," AION 9/10 (1987/88) 91—124.

انظر أيضاً لأعلاه، الملاحظة ٣ و ٦. بالنسبة لبيلوش انظر المقدمة، ملاحظة ١٥.

٣٨-

Boardman (1961) 150 f.; (1967) esp. 63—67; (97o) 14—25; (1980) 56—62;

انظر أيضاً

Barnett (1948)6: P. Jacobsthal, JHS 71 (1951) 91—93; Dunbabin (1957) 40 f.; Greifenhagen (1965) 127, 136; Coldstream (1968) 348 f.; van Loon (1974); Murray (1980) 71.

٣٩-

Greifenhagen (1965); Boardman (1980) 71: Coldstream (1982) 266.

٤٠-

Van Loon (1974) 23; cf. Boardman (1980) 57 with n.73:

إن تقنيات كهذه لا يمكن تعلمها من خلال الملاحظة.

٤١-

Dunbabin (1957) 37, 59 n.5 Riis (1960) 197; Rizza and Santa Maria Scrinari (1968) 212—245; Boardman (1980) 76 f.; Blome (1982) 28—36; Boehm (1990) 73—86

٤٢-

يفضل هيرمان الأعتقاد بأن يكون القوس الذي وُجِدَ في الكهف الأديني (انظر الملاحظة ١٣ أعلاه) قد تم استيراده من الشرق.

(1975) 304; contra, Blome (1982) 16

٤٣-

Helck (1979) 55, 226—228; cf. 1. Winter (1973) 477—482; Grottanelli (1982b) 664.

٤٤-

Plut. Sol. 24.4: …… …… …… …… ………

See in general F. Coarelli, Artisti e artigiani in Grecia (1980); L. Neesen, Demiurgoi und Artifices. Studien zur Steltungfreier Handwerker in antiken Stadten (1989).

٤٥-

Corinth: Hdt. 2. 167.2; Athens: Diod. 11.43.3.

٤٦- انظر

J. Boardman, "Amasis: The Implications of His Name," in Papers on the Amasis Painter and His World (Malibu 1987), 14 I—I 52.

٤٧-

Arist. Polit. 1278a7; …… …… …… ……… ……… ……… …… ……… ………

………… …… ……………………………………………………………………………

كانت "تؤخذ" النساء كعبيد و تتم المتاجرة بهم كنساجات.

Il. 6.290 f., 23.263; Od. 15.418; cf Helck (1979) 226.

لمعلومات على مصر و على ضريبة الحرفيين

on Egypt. On the "craftsmen's tax" (……………………Arist. 0ik. 1345b7)

لمعلومات عن الخلفية الفارسية انظر

M. Worrle, Chiron 9 (1979) 91 f.

٤٨-

…………………………… ……………………………………: M. Worrle, Chiron 9 (1979) 83.

٤٩- اتبع Sirac. 38.30 النص السوري. انظر

E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I (1900) 422.

٥٠-

S. Kroll in D. Ahrens, ed., Archaologie entdeckt Geschichte: Urartu (1979) 53.

٥١-

Strabo 5p. 220: …… ……… …… ……… ……… ……… ………………; Plin. N.H. 35.152; cf. 12.5: Helko ex Helvetiis ob ……fabrileni artem Romae commoratus.

٥٢-

1 Kings 5:32, 15—25; cf. 5:2o; Röllig (1982) 22.

٥٣-

Ahiqar 16.3: F. Nau, Histoire et sagesse d'Aljikar l'Assyrien (1909) 204; F. C. Conybeare, J. Rendell Harris, and A. Smith Lewis, The Story of Abiar from the Arainaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions[2] (1913) 115

٥٤-

Luckenbill (1927) II § 1oo, 105.

٥٥-

Sasson (1968) 47.

٥٦-

Atrahasis p. 128 f.; Gilgamesh XI 85.

٥٧-

J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches (1930) 77 § 18 lines 65, 67 (restored); Sasson (1968) 51.

٥٨-

Sasson (1968) 48 f.

٥٩-

Hdt. 3.125—137.

٦٠-

E. F. Weidner in Mélanges Syriens offerts a R. Dussaud (1939) 11 932 f.; ANET 308b; Boardman (1980) 52.

٦١-

G. M. A. Richter, AJA 50 (1946) 15—3o; C. Nylander, Ionians at Pasargadae (1970); Boardman (1980) 102—105 and JHS 1oo (1980) 204—206.

٦٢ - لمعلومات عن الكتابة على الإناء الـ Tyskiewics انظر الملاحظة ١٠ أعلاه و قارن الفصل الثاني "محترفو المقدس" الملاحظة ٢٩.

٦٣-

Hdt. 2.152.

٦٤- أول ذكر للبابليين و الأكاديين في الأدب الإغريقي في

Alcaeus ft. 350; cf. 48—

Sappho fr. 202 = Hdt. 2.135.

انظر أيضاً

A Selection of Greek Historical Inscriptions, ed. R. Meiggs and D. Lewis (1969). no. 7.

-٦٥

II Sam. 8:18, 15:18, 20:7, 23; I Kings 1:38.

-٦٦

II Kings 11:4;

لمعلومات عن الشعب الكاري في مصر، انظر

Hdt. 2.152; O. Masson and J. Yoyotte, Objects pharaoniques a inscription carienne (1956); O. Masson, Conan Inscriptions from North Saqqana and Buhen (1978).

٦٧- انظر "الخلفية التاريخية" ملاحظة ٢٠ أعلاه.

٦٨- لمعلومات عن النماذج الآشورية و الأوراتيرية للحذاء و الدرع الحربي الإغريقي، انظر

A. Snodgrass, Early Creek Annour and Weapons (1964) 66 f.; Gorgon shield from Carchemish: L. Woolley, Carthemish II (1921) 128; H. L. Lorimer, Homer and the Alonuments (1950) 191 A 6; Boardman (1980) 51; Gorgon shield from Olympia: E. Knnze, 5. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia (1956) 46—49 pls. 12—14; from Delphi: L. Lerat, BCH 104 (1980) 103—114.

لمعلومات عن الدرع الحربي من الكهف الإديني، انظر الملاحظة ١٣ أعلاه.

الكتابة و الأدب في القرن الثامن

١ - الكتاب الأساسي من الجانب الإغريقي هو (Jeffry (1961, 1990[2]. انظر أيضاً.

Guarducci (1967); U. Hausmann, ed.. "Die Schrift und die Schriftzeugnisse," in Handbuch der Archaologie I (1969) 207—393; a series of articles with the collective title "Dal sillabario miceneo al— l'alfabeto greco," PP 31 (1976) 1—102; Immerwahr (1990); Powell (1991); PHOINIKEIA GRAMMATA. Lire ci écrire en Me'diterranée, ed. C. Baurain, C. Bonnet, and V. Krings (1991).

إنّ الدراسة الرائعة التي قدمها (Heubeck (1979 قد أصبحت غير صالحة في كثير من التفاصيل. فهو لم يعرف بعد أبجدية Izbet Sartah من القرن الثاني عشر.

Kochavi, Tel Aviv 4 (1977) 1—13; A. Demsky, ibid. 14—27 and in tlzbet Sartah, "An Early Iron Site near Rosh Ha'ayin," Israel (1986) 186—197; J. Naveh, Bibl. Archaeologist 43 (1980) 22—25 and (1982) 36 f.; K. Seybold in J. von UngernSternberg and H. Reman, eds., Vergangenheit in mundlicher Uherlieferung (1988) 142;

ولم يعرف عن الأبجدية الفينيقية من القرن الثامن.

A. Lemaire, Semitica 28 (1978)7 —1o;

ولم يعرف عن الأبجدية الأثينية.

Johnston in Jeffery (1990) 431 no. 2a; lmmerwahr (1990) 8 fig. 2.

قارن أيضاً

M. Lejeune, RPh 57 (1983) 7—12.

٢- انظر

M. P. Nilsson, Opuscula Selecta II(1952) 1029—56 (originally published 1918); Jeffery (1961) 22; Helck (1979) 165—167.

يجب التأكيد على أن استعمال aleph, jod, waw للدلالة على a, i, u التي لاتزال شائعة في الآرامية منذ أقدم الأزمان. من حيث الشكل فإن ال Y الإغريقية متطابقة تقريباً مع ال waw السامية و إن ال F هي شكل آخر لها.

٣- لمعلومات عن اعتماد الكتابة الفريجية عند الإغريق، انظر

Heubeck (,1979) 78 against R. S. Young, Proc. Am. Philos. Soc. 107 (1963) 362—364.

يبدو أن الكتابة الفريجية كانت في حيز الوجود منذ حوالي العام ٧٢٥ قبل الميلاد. و قد قدم سنودكراس تاريخ أسبق

A. M. Snodgrass, The Dark Age of Greece (1971) 349 f;

و الأحتمال الأكبر هو أنها وصلت على الطريق من كيليكيا إلى كورديون؛ أكثر من كونها وصلت من ترود أو إيونيا. أنظر "الخلفية التاريخية" الملاحظة ٢٦ أعلاه.

٤-

Hdt. 5.58; ……………………

هي الصيغة لكلمة "كاتب" أو سكرتير في العامية الكريتية.

L. H. Jeffery and A. Morpurgo Davies, Kadmos 9 (197o) 118—154 and SEG 27, no. 631.

٥-

بقايا ابريق ديبلوني في أثينا لمكان مشهور الذي بقي لفترة طويلة أقدم وثيقة، يعود تاريخه للأعوام ٧٣٥- ٧٢٥ ca.

IG I[2] 919;Jeffery (1990) 68, 76 no. i; Heubeck (1979) 116—118; Boardman (1980) 83; SEG 30 no. 46, 38 no. 34; Y. Duhoux, Kadmos 30 (1991) 153—169.

و لكن تعتبر الآن الكتابة من إسشيا هي الأقدم.

Buchner (1978) 135—137 (ca. 750—730); cf Johnston (1983) and in Jeffery (1990) 453 with pl. 76.

قطعة معدنية من ناكسوس و كتابة على الجدران من العصر الهندسي يعود تاريخها إلى ٧٧٠ وفقاً للشخص الذي نَقَّبَ عنها.

B. Lambrinoudakis, BCH 106 (1982) 6o5, 604 fig. 132; SEG 33, 677; Johnston in Jeffery (1990) 466 A with pl. 78;

قارن الكتابة على الجدران عند

Andros (750—720), Johnston in Jeffery (1990) 466, 52a For Lefkandi.

انظر

Jeffery in Popham, Sackett, and Themelis (1980) 89— 92; for Eretria, Johnston in Jeffery (1990) 434 with pl. 73; in general, Powell (1991) 123—180.

بعض المواد من يوبي ما تزال غير منشورة. لمعلومات عن "كأس نيستور" من إسيشا الذي يعود تاريخه للأعوام ٧٣٠- ٧٢٠ أهمية خاصة، انظر

Jeffery (1961) 235 no. 1; Heubeck (1979) 109—116.

إنها تعكس بشكل واضح عادة كتابة الكتب. قارن.

Immerwahr (1990) ١8 f.

٦- كتابة على جدار من حرفين من إسيشا على الجتب.

A, P. K. McCarter, AJA 79 (1975) 140 f.

أعتبرها كواردوسي و هيوبيك على أنها إغريقية

Guarducci (1967) 225 and Heubeck (1979) 123.

بينما أعتبرها كاربيني و كولدستريم على أنها آرامية.

Garbini (1978) and Coldstream (1982) 271.

قارن

Johnston in Jeffery (1990) 454 f.

الكتابة الإغريقية و الآرامية على الحجر تتم على نفس الوحة.

Johnston (1983) 64 fig. 2. Graffito from Al Mina, Oxford J. Boardman, Oxford Journal of Archaeology (1982) 365—367; CAH[2] III: Plates (1984) 291 f. no. 316e; Johnston inJeffery (1990) 476 D.

٧- قام بالمناقشة مؤخراً بوول، انظر:

B. B. Powell, "The Origin of the Puzzling Supplements ………," TAPA 117 (1987) 1—20; and R. Wachter, "Zur Vorgeschichte des griechischen Alphabets," Kadmos 28 (1989) 19—78.

قدم كيرشوف "الألوان" التي تميز الأبجدية الإغريقية.

A. Kirchhoff, Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets (1863; 1887[4]).

٨-

V. Karageorghis, CRAI 1980, 122—136; E. and O. Masson in V. Karageorghis, Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypern III (1983) 411—415; for the role of Cyprus see also Heubeck (1979) 85—87; cf 64—70; Johnston (1983).

9.انظر :

Lipinski (1988) 242. For the varying direction of writing in Cypriote linear script see O. Masson, Les inscriptions chypriotes syllabiques (1983[2]) 78.

-١٠

Jeffery (1961) 3 10—313; Boardman (1970) 18—23 and (1980) 6o, for the Phoenician bowl,

انظر "الخلفية التاريخية"، الملاحظة ٣ أعلاه ؛ و انظر الفصل الأول "منتجات شرقية في بلاد الأغريق" بشكل عام. إن أقدم الكتابات الإغريقية في كريت هي كتابة لمالك جرة تخزين هندسية من فيستوس.

Phaistos (ca. 700?); Kret. Chron. 21 (1969) 153—170; Heubeck (1979) 125; Johnston in Jeffery (1990) 468 no. 8a.

-١١

Jeffery (1961) 13—16.

-١٢

Esp. J. Naveh, AJA 77 (1973) 1—8, (1982), and Kadmos 30 (1991) 143—152.

لم يعارضه المختصين بالإغريقية فقط ، انظر :

Mc Carter (1975); B. S. Isserlin, Kadmos 22 (1983) 151— 163; Johnston in Jeffery (1990) 426 f—

و إنما عارضه بعض المختصين بالسامية أيضاً،

Demsky, Tel Aviv 4 (1977) 22 f; Lipinski (1988); Sass (1991).

لازال يعتقد ليبينسكي وساس أن القرن التاسع يمكن أن يكون آخر تاريخ

١٣- تم نشر وثيقة جديدة و هامة من منتصف القرن الثامن في عام ١٩٨٢.

Abou-Assafet al., La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araniéenne (1982).

تتضمن هذه الوثيقة و بشكل مدهش على صيغ أحرف قديمة، انظر:

Lipinski (1988) 242.

أكد سيكيرت على العلاقات بين الكتابة الإغريقية و الآرامية.

S. Segert, Klio 41 (1963) 38—57.

للحصول على حكم متزن، انظر:

Lipinski (1988) 243 f; cf also Coldstream (1982) 271; Johnston in Jeffery (1990) 425.

ناقش جونستون دور أشكال الكتابة اليدوية المتصلة.

Johnstone (1978).

١٤ - الأبجدية الأوغاريتية:

KTU 5 .6.

لمعلومات عن الأبجدية "الفينيقية"، انظر الملاحظة ١ أعلاه.

١٥-

Lemaire (1981).

١٦-

Ios. c.Ap. 1.28.

١٧-

………………: Pindar fr. 70 b 3; cf. E. Schwyzer, Griechische Gramtuatik I (1939) 140 f; R. Wachter, Kadmos 30 (1991) 49—80.

-١٨

Galling (1971); KTU 5.7; in Hebrew: Lachish I: The Lachish Letters (1938) 79 f; KAI no. 194; A. Lemaire, Inscriptions He-. braiques I: Les ostraca (1977) 1 1o f; KAI 43.12; cf Masson (1967) 64.

إن الكلمة الأكادية لألواح الكتابة مختلفة.

le'u, Hebrew lu^ah, Aramaic luha. For maithe see M. Stol, Phoenix 24 (1978) 1114; HAL 558.

لمعلومات عن الدمار الإغريقي، انظر:

For the wreck, see G. Bass, National Gtographic 172 (1987) 633—733, esp. 731; idem et al., AJA 93 (1989) 1—29, esp. 1o; for the Nimrud tablets, D.J. Wiseman, "Assyrian Writing—Boards," Iraq 17 (1955) 1—13; M. Howard, "Technical Description of the Ivory Writing—Boards from Nimrud," ibid. 14—20; H. T. Bossert, "Sie schrieben auf Hob," in Minoica, Festschr. J. Sundwall (1958) 67—79; H. Hunger, Babylonische und Assyrische Kolophone (1968) 7 f; Heubeck (1979) 143 f .

-٢٠

II. 6.119—211; Burkert (1983c) 51—53. The "fatal letter" motif is now attested not only in the story of Uriah (II Sam. 11:1—27) but already in the Sumerian legend of Sargon: B. Lewis, The Sargon Legend (1980); B. Alster, "A Note on the Uriah Letter in the Sumerian Sargon Legend." ZA 77 (1987) 169—173.

-٢١

Aesch. Eum. 275, fr. 281a 21 Radt, Prom. 789 (overlooked by Masson [1967] 62) ………… ………: Pollux 8.128; cf. R. Stroud, Hesperia 32 (1963) 138—143.

-٢٢

O. Masson, Les inscriptions chypriotes syllabiques (1983²) no. 217.26, cf. Masson (1967) 61-65.

-٢٣

23. Wendel (1949).

لمعلومات عن الوثيقة الأكادية الآرامية من سورية، انظر الملاحظة ١٣ أعلاه. إن المصطلح الأكادي لرقاقة الكتابة، سيبيرو، هو كلمة مستعارة من الآرامية. قارن الكلمة العبرية سفر أي كتاب.

AHw ١o36b.

لمعلومات عن الرقائق الجلدية من مصر، انظر

G. R. Driver, Aramaic Documents of the Fifth Century B.C. (1954).

-٢٤

R. A. Bowman, Aramaic Ritual Texts from Persepolis (1970) 17—19; cf Ktesias in Diod. 2.32.4.

-٢٥

Archilochus fr. 185 West; the meaning "letter" is contested by S. West, CQ 38 (1988) 42-49.

-٢٦

Hdt. 5.58; diphtherion. J. G. Vinogradov, "Olbia." Xenia, Konstanzer althistorische Beitrdge und Forschungen 1 (1981) 19 molibdion: SEC 26 no. 845 rev.cf. SEC 38 no. 13.

يبدو أن صيغة التصغير كانت من ميزات أدوات الكتابة كما في

deltion and biblion.

-٢٧

Eur. fr. 627.

يوجد قول مأثور يقول "أقدم من رقاقة الجلد".

" ………… ……………… ……………, Diogen. 3.2 (Paroemiogr.Gr. I 214); cf. Zenob. 4.11; Porphyry in Schol. B Il. 1.175; Hsch. &1992 attests the term ……………………… for Cyprus.

انظر الملاحظة ٨ أعلاه. يبدو أن المصطلح قديم ويشير إلى استعمال رقاقة الجلد.

٢٨ - انظر:

D. van Berchem, MH 48 (1991) 129—145, esp. 140 for Guzana, see J. Friedrich, G. R. Meyer, A. Ungnad, and E. Weiclrier, Die Insthrften vom Tell Halaf(194o) 47 (nos. 1o1—1o6) and 70—78 (nos. 1—5);

لمعلومات عن تارسوس ، انظر الفصل الثاني "التنبؤ بالكبد" ملاحظة ٧ و "التطهير" ملاحظة ٦. و

O. R. Gurney, J. J. Finkeistein, and P. Hulin, The Sultantepe Tablets (1957—1964); cf. M. Hutter, Altorient ,lische Vorstellungen von der Unterwelt (1985) 18—20;

يعود تاريخ اللوحات إلى الفترة مابين ٧١٨ و ٦١٩ قبل الميلاد.

-٢٩

Wendel (1949).

-٣٠

F. C. Conybeare, J. Rendell Harris, and A. Smith Lewis, The Story of Ahikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Eithiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions (1913²; the first edition, 1898, did not yet have the Aramaic text); F. Nau, Histoire et sagesse d'Alyikar l'Assyrien (1909); for the text from Elephantine, see E. Sachau, Aramaische Papyrus und Ostraka aus einer judischen ,Mlilitar-Kolonie zu Elephantine (1911) 147—182 pls. 40—50; A. Ungiiad, Aramaische Papyrus aus Elephantine (1912); E. Meyer, Der Pa,;yrus fund von Elephantine und seine Bedeutung (1912) 102—128; T. Nöldeke, Untersuchungen zum Achiqar-Roman, Abh. Göttingen N.F. 14.4 (1913); A. Hausrath, Achiquar und Aesop, Sitzungsber. Heidelberg 1918.2; B. E. Perry, Aesopica (1952) 1—10; P. Grelot, Documents aran,éens d'Egypte (1972) 427—452; F. M. Fales, "La tradizione As— sin ad Elefantina d'Egitto," Dialoghi di Archeologia III 5 (1987) 63— 70.

لمعلومات عن التراث الديني الأكادي بين الآراميين، انظر

Lipinski (1976).

تمت الإشارة إلى أحيقار في

Tobith 14. 1o.

-٣١

Rev. Bibl. 52 (1985) 60—81; cf. Fales (note 30) 70.

-٣٢

GLGMS: J. T. Milik, The Books of Enoch (1976) 313; Gilgaimos: Ael. .Nat.An. 12.21.

-٣٣

Rodriguez Adrados (1979) 290—293, 674 f., 680—687; idem, QUCC 30 (1979) 93—112. But '………… was known to Theophrastus; Diog.Laert. 5.50; still Democritus B 299 = Clem. Str. 1.69.4 is apocryphal; the reading of Poseidonios fr. 133 Theiler

= Strab. 16 p. 762 is uncertain: '………………………………………………

-٣٤

J. Goody andJ. Watt in J. Goody, ed., Literacy in Traditional Societies (1968) 42..

انظر الفصل الثالث.

-٣٥

For the "Bileam" text from Deir "Alla see J. Hoftijzer and C. van der Kooij, Aramaic Texts from Deir Alla (1976);J. A. Hackett, The Balaam Text from Deir Alla (1984); Der Königsweg (1988). no. 157 with bibliography; Burkert in D. Hellholm, ed., Apocalypticistn in the Mediterranean World and the Near East (1983) 246.

لمعلومات عن موبسوس و كاراتيبي، انظر الفصل الثاني "التنبؤ بالكبد" ملاحظة ٣.

مشكلة الكلمات المستعارة

١- انظر:

Vermeule (1971) 185 f.

"إذا كان التأثير الشرقي حديث لحد ما، فعلى المرء أن يتوقع أن تظهر الحواف ويتوقع أن تتم ترجمة الأسماء و المصطلحات من لغة أخرى بشكل حرفي."

٢- انظر المقدمة، ملاحظة ١٥. هناك فرضية جاهزة عن وجود قاعدة لغوية محلية تميز دول البحر الأبيض المتوسط كما في كلمة "خمره":

(jain و في العبرية ,wajn في أرامية ,woinos في الأغريفية)

انظر:

J. P. Brown [1969] 147— 151) and "rose"

(w)rhodon) في الإغريقية ,werad في الآرامية ,ward في العربية)

J. P. Brown [1980] 11, 19 n. l).

٣-

RuM 49 (1894) 130 قبل بها Ruler von Gartringen, RE II 1887.

انظر الفصل الأول أعلاه "منتجات شرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظة ١٥.

٤-

O. Hoffmann and A. Debrunner, Geschichte der griechischen Sprache I (1953³) 18: "ganz verschwindend gering"; A. Meillet, Aperçu d'une histoire de la langue grecque (1935⁴) 56= (1965⁷) 59: "n'atteint sans dour pas la dizaine."

٥- أجرى ماسون (١٩٦٧) مسح للدراسات القديمة دون الأسهام بجديد. انظر أيضاً:

Herninerdinger (1970); Krause (1970)—; J. P Brown (1965), (1968), (1969); Salonen (1974); Szemerényi (1974); idem, Gnomon 53 (1981) 113—116; idem, o-o-pe-ro-si: Festschr, E. Risch (1986)425—450.

٦-

6. Cf. L. Deroy, L'evnprunt linguistique (1965); R. Schmitt, Probieme tier Eingiiederungfremden Sprachguts in this grammatische System einer Sprache, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 1 1 (1973); Ottinger (1981).

للحصول على مثال عن المستويات المتعددة وعن مشاكل الأستعارات الثقافية، انظر:

H. Kahane and R. Kahane, "Byzantium's Impact on the West: The Linguistic Evidence," Illi- nois Classical Studies 6 (1981) 389—415.

٧-

7. E.g.. E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la languegrecque (1916) VII:"J'influence sémitique . . . bornée a l'adoption de quelques termes commerciaux"; A. Meillet, Aperçu (انظر الملاحظه ٤ أعلاه) 55; Masson (1967) 114; she treats kanna, reed, p. 47. but forgets kanon, measuring rod.

٨ - يأتي ذلك تمشياً مع ماسون (١٩٦٧)، علماً بأن الكلمات تم التعامل معها في الملاحظات

Mason (1967) nn. 9—11, 16, 19, 21—26, 31—33,

و أن ٣٦ كلمة مفقودة في مجموعة ماسون.

٩- الكلمة الأكادية ليبو، في حالة المفعول به ليبا، استعملت كلمة سمين في السحر. انظر: AHw 555.

هناك مواد للمقارنة من الهندو- أوربية للكلمة الإغريقية ليبا.

Chantraine (1968/80) 642.

- ١٠

Through Latin simila it even reached Germany, Semmel; see Szemerényi (1974) 156; Chantraine (1968/80) 996.

١١-

Salonen (1974) 143.

١٢- قارن

J. Tischler, Glotta 56 (1978) 6o f.; Chantraine (1968/80) 1026;

لمعلومات عن ليسينيان pa-ra-ku انظر

E. Risch, Cahiers Ferdinand de Saussure 4l (1987) 167.

١٣ - على أية حال فلم يتم توثيق الكلمة السامية، بل تم استنتاجها.

G. Garbini, Riv. di Studi Fenici 3 (1975) 15 f.

١٤-

Chantraine (1968/80) 594;

تم أثباتها مسبقاً في الميسينية.

١٥-

Ibid. 212.

١٦-

Ibid. 660.

١٧ -

Masson (1967) 32—34; Niemeyer (1984) 69.

كانت وحدة الوزن هي ال مينا ال كارشيميشية.

Oppenheim (1967/69) 239 n. 8.

تم اثبات كلمة مانا في هيروغليفية الـ لوويان

G. Neumann, ZVS 98 (1985) 306.

انظر أيضاً :

H. Busing, "Metrologische Bei— träge," JdI 97 (1982) 1—45.

لمعلومات عن talanton انظر

Chantraine (1968/80) 1089.

١٨-

Sendschirli V 119 ff. with pl. 58.

لايزال المتخصصون يناقشون إلى أية درجة يمكن اعتبار هذا الموضوع سابق لعملية صك العملة أو أنه شكل قديم لها. انظر:

M. S. Balmuth, AJA 67 (1963) 208 and in D. G. Mitten et al., eds., Studies Presented to G. M. A. Hanfniann (1971) 1—7; N. F. Parise, Dialoghi di Archeologia 7 (1973) 382—391.

١٩- تمت الإشارة إلى المعادل السامي في

LSJ, و ليس في Masson (1967); "hypothèse . . . entout cas aberrante": Chantraine (1968/ 8o) 1247. Semetic het is H in Greek alphabet, but Akkadian hurasu corresponds to Greek ………; the name Ham is ……. in the Septuagint; Mount Hazzi is, rendered … …… …… (cf. Hemberg [1950] 129, 320)—

لاتوجد قواعد في الصوتيات للكلمات المستعارة.

Harasu تستعمل بمعنى الكتابة Gilgatnesh I 1.8.

٢٠-

AHw 48a.

لتوزيع ana في الإغريقية انظر:

T. Horovitz, Vom Logos zur Analogie (1978) 137—144.

٢١-

AHw 898; cf. 6o. H. Kronasser, Kratylos 7 (1962) 163, maintains that qanü was borrowed indirectly, "hochstwahrschein— lich durch rnehrere anatolische Sprachen."

٢٢-

بالأكادية tidu *انظر* AHw 1391.1: "zum Bauen und Verputzen"; بالعبرية tit:

الكلمات المماثلة من السامية لم تذكر في قواميس أصول الكلمات لـ

Boisacq, Frisk, and Chantraine, nor in Masson (1967).

لمعلومات عن العلاقة المحتملة مع "التيتان"، انظر الفصل الثالث. "من أتراهاسيس إلى خداع زوس"، الملاحظات ٢٨- ٢٩.

-٢٣

Akkadian gassu: AHw 282; Salonen (1974) 139.

-٢٤

AHw 522;J. P. Brown (1968) 182; Szemerényi (1974) 149.

ليس هناك جدل ضد نهاية الكلمة الإيجية inthos- الذي جاء نتيجة لتبنيها بالإغريقية.

اشتقاق

انظر الملاحظة ١١ أعلاه بخصوص كلمة

Lekane.

-٢٥

AHw 332; Hemmerdinger (1970) 45.

لقد تم إثبات أن الفأس كان رمزاً لآلهة الطقس و كاَن يُحْمَلُ في موكب في العصر البرونزي في إمار.

Arnaud (1985/87) no. 369 line 45. Salonen (1974)

قارن آرنود الأسفين الإغريقي بالسوبيتو الأكادي و لكن وفقاً لـ

AHw 1060

فإن معنى الكلمة غير واضح.

-٢٦

AHw 627:

خيمة في الآرامية أيضا

Szemerényi, Gnonion 53 (1981) 114.

قارن كلمة مسكن في العبرية.

٢٧ - انظر الفصل الثاني "محترفو المقدس" الملاحظة ٢٨ - ٣٠، ٣٦. قارن أعلاه "منتجات الشرقية في بلاد الإغريق، ملاحظة ٢٦.

٢٨-

Szemerényi, Gnomon 43 (1971) 647 and (1974) 156

أشاروا إلى الأكادية بعل قاتي، مالك الأرض، التي على أية حال تعني الوصي.

AHw 120.

و لكن في الحثيية فإنه نفس التعبير (في السومرية الأكادية فإن الأحرف تعني الحرفي.)

EN qati

J. Friedrich, Hethitisches Worterbuth (1952) 271.

الكلمة الحثيية يمكن أن تكون نموذج للكلمة

Cheironax

إما بشكل مباشر أو غير مباشر.

٢٩.-

Laroche (1973).

لمعلومات عن سولوي كاسم مكان، انظر اعلاه "منتجات الشرقية في بلاد الأغريق، ملاحظة ١٣.

٣٠-

Masson (1967) 86

وردت ...... عدة مرات عند هومر؛ أما الكلمة الإغريقية العادية فهي .... و التي يبدو أنها جاءت من المصرية. انظر:

J. C. Billigmeier, Talanta 6 (1975) 1—6.

٣١-

الكلمة الآرامية هي .... والكلمة العبرية هي .....

HAL 1346—48; J. P. Brown (1969) 159—164.

على الرغم من هذا التشابه الشديد فإن شانترين (١٩٦٨) تقول

Chantraine (1968/ 8o) states: "Il n`y a pas lieu ,.d` évoquer les formes sémitiques."

٣٢- في العبرية ....

J. P. Brown (1968) 178—182.

ال .... استعملها بيرسيوز المتأثر بالشرق. انظر:

Jameson (1990) 218.

و لكن لايوجد أصل هندو أوربي أيضاً.

Chantraine (1968/80) 114.

٣٣ - لمعلومات عن كلمة .... انظر

Szemerenyi, Gnonion 53 (1981) 115

. لمعلومات عن كلمة .... الأكادية ، أي ينهب ،

AHw 1142, في حال الأمر sulla! (cf. Zeus Syllanios and Athana Syllania in the Spartan Rhetra, Plut. Lyc. 6?).

لا يوجد أصل هندو- أوربي لكلمة ....

There is no Indo-European etymology for machoniai, and "la structure de……………… reste obscure", Chantraine (1968/80) 674

لمعلومات عن .... انظر

HAL 541; 537

٣٥ -

AHw 34 s.v.

ألالو هي "صيحة تسخدم في العمل" وبالطبع فإن التعجب يمكن أن يتم بشكل عفوي.

(Chantraine [1968/80] 530).

أما كلمة "..............." فلها أصلها الألماني وتدخلها في الحروب الأوربية.

٣٦-

انظر أعلاه "منتجات الشرقية في بلاد الإغريق ، ملاحظة ٦٧.

٣٧-   ذهب أستور (١٩٦٥) إلى أبعد من ذلك في هذه الرياضة. وتبقى المعادلة القديمة لإيابيتوس ، أبِ بروموسيثيوس ويافس أبن نوح.

(see West [1966] 202 f.).

و لكن كلمة بيريس إله المياه وأب نيريد تشسبه بشكل واضح الكلمة السامية لكلمة نهر و الكلمة الأكادية ندرو و العبرية ناهر. انظرالفصل الثالث "من أتراهاسيس حتى خداع زوس" و"أسكليبسس و أجيلاتس" ، ملاحظة ٨. لمعلومات عن تيثيش ، انظر الفصل الثالث "من أتراهاسيس حتى خداع زوس" ملاحظة ١٥. لمعلومات عن لاميا ، انظر الفصل الثاني "لاماشتو ، لاميا ، وكوركو" الملاخظة ١٠ . . لمعلومات عن التيتان انظر الفصل الثالث "من أتراهاسيس حتى خداع زوس" ملاحظات ٢٨- ٢٩.

38. لمعلومات عن .... انظر الفصل الثاني "التنبؤ بالكبد" ملاحظة ٢٤.

لمعلومات عن .... انظر الفصل الثاني "التطهير" الملاحظات ٤٦- ٤٨.

لمعلومات عن .... انظر الفصل الثاني "الأضحية البديلة" ملاحظة ٨.

٣٩ -

39. HAL 878—

لا توجد و لا كلمة سامية في الأصل. قارن

J. P. Brown (1968) 166—169; Chantraine (1968/80), without presenting the Semitic words, declares: "L'hypothèse d'un emprunt sémitique . . . n'est acceptée par personne."

متنبيء أم مداوي
محترفو المقدس

١ – استعمل افلاطون هذا التعبير في كتاب

Phdr. 248d.

لمعلومات عن بحث حديث عن تداخل العلاقة بين السحر و الطب ، انظر

G. E. R. Lloyd, Magic, Reason and Experience (1979).

لمعلومات عن "محترفو المقدس، انظر:

(1982a) and (1987a) 31.

٢-

Papyrus of Derveni in ZPE47 (1982) col. XVI 3 f.: . ...

.........,.

Strab. 10.3.23 p. 474: .... ' ....

.... Hippocr. Morb.Sacr. 18, VI 396 Littré: ....

٣- أكد ويست على أهمية المهاجر .... للأتصلات الإيرانية الإغريقية في القرن السادس قبل الميلاد

West (1971) 239—242.

٤-

Numbers 22:5, 24.

لمعلومات عن دلائل مدهشة من .... عن الكتابة في دير علي، انظر: الفصل الأول، "الكتابة و الأدب في القرن الثامن" ملاحظة ٣٥.

٥-

Helck (1979) 226 f.; E. Edel, Agyptische Arzte unddgyprische ." ledizin am hethitischen Kbnigshoj (1976); see Knudtzon (1915) no. 49.22 for LJgarit. no. 35.26 for Alasia.

٦-

Meissner (1920/25) II 198 (KBo I 1o Rs.42 ff.).

٧- انظر:

Grottanelli (1982b) esp. 651,655 f., 664 f.

٨-

Hdt. 9.33—36;

لمعلومات عن .... انظر:

I. Loffler, Die Melampodie (1963); Kett (1966) 94—96.

٩-

Plat. Rep. 364b—e; cf. Leg. 9o9b.

١٠-

FGrHist 475. esp. T 4b Burkert (1972) 15 f.

١١-

Plut. De scra s6oe—f and fr. 126; Phigalia is a conjecture (Mittelhaus) instead of the transmitted names Italia or Thettalia. See RE XIX 2084; Burkert, RhM 105 (1962) 48 f.

١٢-

Plut. Mus. 42.1146b—c Pratinas TGrF 4 F9 , Philodem. Mus. 4 = Diogenes of Babylon SYF II Plut. Mus. 9 f., 1134b— e following Glaukos of Rhegion.

تم وضع التاريخ بناءً على العلاقة بتأسيس مهرجان الـ .... في أسبارطة.

Plut. Mus. 1134c; cf. Euseb. Chron. a.Abr. 1348 = Olympiad 27 = 672—668 B.C.

١٣-

………… …………… ………… ……..: Arist. Polit. 1274a25—28.

لمعلومات عن ممارسة و مفهوم الـ .... انظر:

H. Diller, Wanderarzt mid Aitiologe (1934).

١٤-

Plat. Synip. 2old—e.

١٥-

Empedocles B 115.13; cf. B 112.

قدم إمبيدولرز نفسه عند وصوله إلى أكراكاس كمتنبأ و مداوي.

١٦- انظر ملاحظة ٦ أعلاه.

-١٧

Pind. Ol. 6: Hepding, RE IX 685—689 s.v. Iamos; Kett (1966) 84—89. Telmissos: Arr. Anab. 2.3.3 f.

-١٨ انظر

K. Clinton, The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries (1974); Burkert (1987a) 36 f.

-١٩

Plut. Is. 28.362a; Tac. Hist. 4.83 f.; A. Alfoldi, Chiron 9 (1979) 554f..; Burkert (1987a) 37.

-٢٠

Isocr. 19.5 f., 45 f; Kett (1966) 49 f., 66 f.

لم يتحقق إسوكر من أن ممارسات بوليماينيتوس كمتنبأ يجب أن يكون تاريخها قبل خمسون سنة من المحاكمة. لمعلومات عن المسألة القضائية وراء الخطاب، انظر :

H. J. Wolff, Sitzungsber. Heidelberg 1979.5, 15—34.

-٢١

21. Deniosth. 19.249; 18.120; 259 f.; H. Wankel, Demosthenes, Rede für Ktesiphon uber den Kranz (1976) 710—712, 1132—49; عائلة من المتنبئين: SEG 16 no. 193, with an epigram alluding to Amphiaraos (Thebais fr. 7 Davies = Pind. 01. 6.13).

-٢٢

W. Schubart, Anitliche Berichte aus den Kgl. Preussischen Kunstsamrnlungen 38 (1916/17) 189 f.; see G. Zuntz, Opuscula Selecta (1972) 88—101; P. M. Fraser, Ptoleniaic Alexandria 11(1972)345 f.; Burkert (1987a) 33. Cf. II Timothy 3:14 (and 2:1): "know from whom you have learnt . .

٢٣-

O. Kern, Die Inschriften von Magnesia (1900) no. 215 a; cf A. Henrichs, HSCP 82 (1978) 123—137.

٢٤-

M. Berthelot, Collection des anciens alchitnistesgrecs (1888) II 30.7. ... ...

……… ……… ……… ………… ………… ………............ ....

PGM 4.475: ……… ………… ………… …………… cf.

I. 193.

٢٥ - تم اثبات الوجود الحقيقي من العصر القديم و قد عارض إدليستون وجوده. انظر

E. J. and L. Edelstein, Asciepius II (1945) 52—63,

تم اثبات وجود أسكليبيدس من خلال الكتابة التي وجدت في دلفي انظر:

J. Bousquet, "Deiphes et les Asclépiades," BCH 80 (1956) 579—593; SEG 16 no. 326; M. Gamberale, "Ricerche sul GENOS degli Asclepiadi," RAL (1978) 83—95; S. M. Sherwin—White, Ancient Cos (1978) 257—263.

نوه أفلاطون إلى أسكليبيدس.

Plato Prot. 311b, Rep. 4o8b, Phdr. 27oc;

أشار الطبيب إركسيماكوساً في كتاب

Eryximachos in Syrnp. 186e

إلى أسكليبيدس كواحد من أسلافنا "لقد تعلموا على أيدي آبائهم منذ الطفولة.

Galen Anat,Adrnin. 2.1, II 280 f. Kuhn; Soran. Vit.Hippocr. 1 f.

٢٦-

L. Edelstein, The Hippocratic Oath (1943), reedited in L. Edelstein, Ancient Medicine (1967) 3—63, esp. 40—44.

كان إديلستين يفكر بفرضية فيثاغورث بشكل خاص لأنه فشل بنظرته لتراث الحرفيين.

-٢٧

Lex 5, IV 642 Littré.

-٢٨

Codex Hammurapi § 188; Borger (1979) 37; ANET 174 f.

-٢٩

bn nsk;

انظر الفصل الأول، "منتجات الشرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظات ١٠ و ١٢.

-٣٠

Mudu , mar umrnanı: Schrank (1908) 16; cf. mar bare, "son of the seer," Zimmern (1901) no. 1.1 p. 97 f.; Zimmern p. 87 on the "guild" of seers. Cf. Amos 7:14: "I am not a prophet, nor a son of a prophet."

-٣١

M. Weinfeld, The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qutnran Sect (1986) 61; cf Ebeling (1931) 37, 47, 111.

-٣٢

Zimmern (1901) 118 f., no. 24.19—22.

-٣٣

Diod. 2.29.4—his source cannot be identified; probably not Poseidonios; cf. FGrHist II C p. 157.

-٣٤ انظر:

Thulin (1905/09) III 131—149; Pfiffig (1975) 36—41, 115—127. J. Heurgon, "Tarquitius Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude," Latomus 12 (1953) 402—417.

٣٥-

Tac. Ann. 11.15: Pritnores Etruriae . . . retinuisse scientiatn et infamilias propagasse; Cic. Div. 1.92: ut deprinciputn filiis X ex singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur; ad Pam. 6.6.3 (to A. Caecina): Tuscae disciplinae, quatn a patre . . . acceperas.

٣٦-

Dion.Hal. Ant. 3.70;

انظر أسفل، التنبؤ بالكبد، ملاحظة ٩.

٣٧-

Diod, 1.73.5;J. Bidez and F. Cumont, Les mages hellénisés II(1938) 8 f., 119. Siberian shamanism too is transmitted from father to son; see M. Eliade, Sthamanismus und archaische Ekstasetechnile (1957) 22, 24 f., 28 f., 30—32.

٣٨ - لاحظ سزيميريني أن حالة من حالات الأستعارة في اللغويات.

Szemerényi (1974) 157; Fehling (1980) 15 f.

٣٩-

Plat. Rep. 408b, Leg. 76gb.

لمعلومات عن أمثلة شرقية، انظر الملاحظات ٢٨- ٣٠ أعلاه.

٤٠ - .... تنتمي إلى الصيغة الهومرية. تم استبعاد التأثير الشرقي حتى في هذه الحالة. انظر الفصل الثالث، "من أتراهاسيس حتى خداع زوس"

... ... Hdt. 1.27.4. "Sons of Hatti" (= Hittites), "sons ofMittanni" (mare Haiti, mare Mittanni) in a treaty between Hittites and Hurrites: E. F. Weidner, Politische Dokuniente aus Kleinasien (1923) 20.68, etc.

٤١ - "أبناء الرجال" مساوية للرجال، " أنجيل توماس ٢٨. انظر:

A. Guillaumont in Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel (1981) 191.

التنبؤ بالكبد

١- نشر لين أورمانت النصوص البابلية في التنبؤ بالكبد لإول مرة في عام ١٨٧٣. قارن

Bezold in Blecher (1905) 247. For general references to the Babylonian provenience of Greek hepatoscopy see Bouché-Leclercq (1879/82) I 170; Farnell (1911) 248 f. On the Mesopotamian—Etruscan relations see Boissier (1905); Blecher (1905), esp. n.5; Thulin (1905/09) II; R. Pettazzoni, Stud. Etr. 1 (1927) 195— 199; Nougayrol (1955b) and (1966); M. Pallottino, Etruscologia (1963) 247 f.; Pfiffig (1975) 115—127. For Mesopotamia see H. Dillon, Assyro-Babylonian Liver-Divination (1932); A. Boissier, Mantique babytonienne et mantique hittite (1935); G. Contenau, La divination chez les Assyriens et les Mésopotamiens (1940); La divination en Mésopotamie ancienne, I 4e Rencontre Assyriologique International (1966); Nougayrol (1968); Jeyes (1980); Starr (1983); Meyer (1987).

٢- انظر

HKL III 96.

وضع بويسير (١٩٠٥) أول أساس. توجد مجموعة غنية مختارة بالترجمة الألمانية أسسها جاسترو.

Jastrow (1905/12) II 213—415. See R. Labat, Commentaires assyrobabyloniennes sur les présages (1933); B. Meissner, Omina zur Er— kenntnis der Eingeweide des Opfertiers," AOF 9 (1933) 118—122; J. Nougayrol, "Textes hepatoscopiques d'epoque ancienne conserves au Musée du Louvre," RA 38 (1941) 67—88; A. Goetze, "Reports on Acts of Extispicy from Old Babylonian and Kassite Times,"JCS 11 (1973) 89 ff.; Starr (1983).

٣- تأسست في عام ١٨٧٧، انظر:

W. Deecke, "Das Templum von Piacenza," Etruskische Forschungen 4 (188o); Blecher (1905) 201; Thulin (1905/09) II 20 f., 37—3, pls. I, II; idem, Die Gotter des

Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza (1906); Pfiuig (1975) 121-127; L. B. van der Meer, The Bronze Liver of Piacenza: Analysis of a Polytheistic Structure (1987).

هناك نموذج آخر للكبد مصنوع من الفخار، مأخوذ من فاليري.

Falerii: Nougayrol (1955b) 513, 515—517; Pfiffig (1975) 116 f. fig. 45.

٤ -

BM Bu 89-4-26, 238, published by T. G. Pinches, CT 6 (1898) pls. 1—3; A. Boissier, Note sur un monument babylonien se rapportant d l'extispicine (1899); Thulin (1905/09) II pl. II; Meissner (1920/25) II fig. 40; Nougayrol, RA 38 (1941) 77—79.

هناك مثال آخر في

BM km 620, in Thulin pl. III and Boissier (1905) 76—78.

و هناك مثال ثالث في

Nougayrol (1966).

٥ -

Blecher (1905) 199—203, 241—245

٦ -

Thulin (1905/09) I130.

٧ - انظر الآن:

Meyer (1987). Hittites: KUB IV XXXVII 68—72 nos. 216—230; A. Goetze, Kulturgeschichte Kleinasiens (1957²) pls. 11, 21. Man: M. Rutten, RA 35 (1938) 36—70. Alalakh: L. Woolley, Alalakh (1955) 250—257 pl. 59. Tell el Hajj: R. A. Stucky, AK ,16 (1973) 84 pl. 15.2; Ugarit: Ugaritica VI (1969) 91—119; cf. 165—

179; O. Loretz, Leberschau Sundenbock Azazel in Ugarit und Israel (1985). Razor: B. L.andsberger and H. Tadmor, Israel Explor.J. 14 (1964) 201—218. Meggido: H. T. Bossert, Aitsyrien (1951) no. 1193. Cyprus: BCH95 (1971) 384 with fig. 93a; Kadtnos 11 (1972) 185 f . A text from Tarsos: Goetze (1939) 12—16

٨-

Pfiffig (1975) 117.

بخلاف بفيفيك، فقد اقترح ميير أن يكون الأتروسكانيين قد أحضروا التنبؤ بالكبد معهم عندما هاجروا من الشرق في عصر شعوب البحر.

٩ - عند تعداد عمر الأنسان عند الأتروسكانيين (سيكيلا) فإن فارو في

Varro in Cens. 17

يعطى للأربعة الأوائل من هذه أرقام مستديرة، ١٠٠ لكل منها؛ و من ثم يتم تقديم أرقام محددة و ذللك طبقاً للاحتفال الذي يعقد من أجله. هذا يدل أنه كان عند الأتروسكانيين توثيق- مكتوب- مفصل منذ حوالي العام ٦٠٠ قبل الميلاد، وذلك بخلاف "إعادة التراكيب" الغامضة في الفترات القديمة. قارن

Thulin (1905/09) III 66.

انظر أيضاً، "محترفو المقدس"، ملاحظة ٣٦.

١٠- الفصل الأول، "منتجات الشرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظه ١٨.

١١-

Il. 1.69; cf. Bouché-Leclercq (1879/82) I 168 f.

١٢-

Il. 24. 221; Od. 21. 145, 22.218-323.

١٣-

Dion.Hal. Ant. 1.30; cf. Lydos Mag. prooem.

١٤ -

Van der Meer (1979); J. L. Durand and F Lissarrague, Hephaistos 1 (1979) 92—108; R. Bloch, BCH suppl. 14 (1986) 77—83; the so—called Diotima statue from Mantinea: BCH 12 (1888) 376— 380; Blecher (1905) p13.3. H. Möbius,JdI 49 (1934) 45—60.

١٥ -

Plat. Phdr. 244c: ………… ………… ………… ………… …………………

١٦ -

Tac. Hist. 2.3.1: scientiam artemque haruspicum accitam et Cilicem Tamiram intulisse . . . ipsa, quani intulerant, scientia hospites cessere: tantum Cinyrades sacerdos consulitur. Bouche—Leclercq (1879/82) I 170

يترافق مع هذه مذهب زوس سبلانشنوتوموس وذلك "بقطع الأحشاء"

(Hegesandros in Ath. 174 a)

وعن مزاعم إيجاد أضحية في قبرص قارن:

(cf. Burkert [1975] 76 f).

أكد هيرودوتس ٢,٥٨ أن الأضحية الدينية جاءت من مصر ؛ و لكن لايوجد شيء يدعم ذلك الادعاء.

١٧ -

Hsch. s.v. pylai = Aristoph. fr. 554 Kassel—Austin; Cic. Div.1.91.

قارن أعلاه . "المنتجات الشرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظه ٥٦.

١٨ - مثال واحد من المتحف البريطاني (١١٦٦٢٤) غالباً مايتم إيضاحه.

e.g., Elénients (1960) pl. lla; Caquot and Leibovici (1968) opposite p. 32; T. Jacobsen, The Treasures of Darkness (1976) 194; it is dated to 700—500 B.C. See S. Smith, "The Face of Humbaba," Annals ofArchaeology and Anthropology 11 (1924) 107—114 and JRAS (1926) 440—442.

-١٩

Rizza and Santa Maria Scrinari (1968) 206 pl. 32 no. 215.

قارن في الأسفل "إيداعات التأسيس"، ملاحظة ١٠. لمعلومات عن الأورثيا، انظر. "منتجات الشرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظه ٣٤.

-٢٠

20. The "place" (mazzazu), the "path" (padanu), the "strength" (dananu), the "gate of the palace" (bab ekalli), the fulmu (unclear), the "gall" (martu), the "left path of the gall" (padan §uniel marti), the "finger" (ubanu), the "yoke" (niru), the "appendix" (pro— cessus papillaris) (sibtu); seeJeyes (1978)

٢١ - انظر

Thulin (1905/09) II 50—54;

أكثر النصوص الإغريقية بالتفاصيل هو

Rufus Onom. 158.5 f. ed. Daremberg-Ruelle ....

...........). "Gate": Eur. El. 828, Aristoph. fr. 554 KasselAustin, Plat. Tim. 71c, Arist. Hist.an. 496b32. "رأس": انظر الملاحظة ٢٣ في الأسفل; cf. Thulin 30—34. " رأس الكبد" (res amutim): AHw 46b. "رأس الأصبع" (res ubanim): AHw 975a. "نهر": Hsch. s.v. poramos. "River of the liver" (nar amutim): AHw 46b, Thulin 54. "Path": Hsch. s.v. akeleutha. "سلاح في الكبد: AHw 46b; cf. .... in Rufus. انظر أيضاً Nougayrol (1955) 512; Starr (1983) 77—91.

٢٢-

Thulin (1905/09) II 34 f., following Boissier (1905) 220— 234; Starr (1983) 15—24.

٢٣-

"رأس" مفقود: Plut. Kim, 18.5 , Marc. 29; Liv. 41.14 f. "رؤس" اثنان: Sen. Oed. 353—365; Lucan Bell.civ. 1.618—629; تم رسم خط مباشر من قبل W G. Schileico, "Em Omentext Sargons von Akkad und sein Nachklang bei romischen Dichtern," AOE 5 (1928/29) 214—218.

٢٤-

A. Boissier, Mémoires de Ia Société linguistique 11 (1901) cxxxix, 330; Thulin (1905/09) II 3 n.1; A. Ernout and A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine (1959[4]) 290, مع إشارة استفهام.

٢٥-

AHw 46.

٢٦-

M. Pallottino, Etruscologia (1963[5]) 247 f.

٢٧-

AHw 1350 f.; cf Zimmern (1901) 88 f.

٢٨-

Cic. Div. 2.28: nec esse unain omnium scientiam; cf. Blecher (1905) 202.

٢٩ - تم جمع النصوص الرئيسة في برينز الذي يعتقد بإبداعاته الأصيلة.

Prinz (1979) 382—384,

انظر أيضاً

I. Löffler, Die Melainpodie (1963) 47—51.

٣٠.- ما يسمى بنصوص المداواة.

A. Goetze, Maduwattas, Mitteilungen der Vorderasiatisch—ägyptischen Gesellschaft 32 (1928) 37; on the date of this text, see H. Otten, Sprachliche Stellung und Datiering des Maduwatta-Textes (1969);J. D. Muhly, Historia 23 (1974) 139—145; R. D. Barnett, CAH II 2^3 (1975) 363—366.

-٣١

KAI no. 26, I 16, II 11, III 12; see F. Bron, Recherches sur les inscriptions de Karatepe (1979) 172—176; Barnett, CAH 11 2^3(1975) 363—366; A. Strobel, Der spatbronzezeitliche Seevölkersturm (1976) 3 1—38.

-٣٢

Xanthos the Lydian, FGrHist 765 F 17. A name mo-qo-so also appears in Linear B, KN De 1381 B; PY Sa 774.

٣٣.- لمعلومات عن مالوس، انظر

RE XIV 916 f.

يوجد على عملة من القرن الرابع شكل مجنح يذكرنا بقرص الشمس المجنحة في التصوير السوري الفارسي. يحتوي أحد أنواع هذه النماذج كتابة ثنائية آرامية- إغريقية. انظر

C. M. Kraay, Archaic and Classical Greek Coins (1978) 285.

٣٤ - "إذا أنجبت المرأة أسداً"، جاء ذلك في النص الأكادي كما في.

Hdt. 1.84; cf Cic. Div.1.53; see G. Bunnens, Hotnmages Renard II(1968)130—132.

٣٥ - لمعلومات عن الطيور، انظر

Hunger (1909) 23—25; Jastrow (1905/12) II 798—812; E. Reiner, JNES 19 (1960) 28. For lecanomancy, see Zimmern (1901) 85, 89; J. Hunger, Becherwahrsagung bei den Babyloninn tuich zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit (1903);

Jastrow (1905/12)II 749—775; انظر أيضاً Ganszyniec, RE XII 1879—88 s.v. Lekanomanteia.

-٣٦

Aesch. Ag. 322; Farnell (1911) 301; cf.J. Nougayrol, "Aleuromancie babylonienne," Orientalia, n.s. 31 (1963) 381—386.

ايداعات التأسيس

١ - انظر

E. D. van Buren, Foundation Figurines and Offerings (1931); Ellis (1968); RIA III (1968) 655—661 s.v. Grundungsbeigaben.

يجب تمييز تماثيل الإيداع السحرية الصغيرة المصنوعة من الفخار من هذه التماثيل. انظر Rittig (1977); و انظر أيضاً J. M. Weinstein, Foundation Deposits in Ancient Egypt (1973).

-٢

ANET 356 f.

٣ - الغرفة الشرقية من المعبد في أركانس و حصى.

I. Sakellarakis, Praktika 1979, 381.

أواني صغيرة و عظام حيوانات و ختم تحت صخرة موضوعة في غرفة في كنسوس يظهر منها دليل على مأدبة لأكلة اللحوم البشرية.

P. Warren in R. Hägg and N. Marinatos. eds., Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age (1981) 166. Three pairs of kylikes under a cult room at Tiryns: K. Kilian, ibid. 53.

-٤

V. Karageorghis, BCH 99 (1975) 83 1—835.

٥-

Boardrnan (1967) 57—67 and (1980) 57.

قارن الفصل الأول، "منتجات الشرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظة ٣٨. بخصوص هذه المكتشفات و المكتشفات التي جاءت بعدها، انظر

Wells (1988).

لفت ويلز الانتباه الخاص إلى أواني إيداعات التأسيس الفخارية التي كانت تحت جدران الحصن في أسيني للأعوام ٧٢٠- ٧٠٠ قبل الميلاد.

٦-

H. Gallet de Santerre and J. Treheux, BCH 71/72 (1947/48) 148—254; H. Gallet de Santerre, Délos primitive et archaIque (1958) 129; V. R. d'A. Desborough, The Last Mycenaeans and Their Successors (1964) 45 f.

يعتقد ديسبورة أن الأشياء الميسينية قد اِكْتُشِفَتْ بالصدفة و أنه أُعِيدَ دفنها خلال عملية البناء. يمكن للمرء أن يقارن كيف أن الآشوريين كانوا يبحثون عن القديم بشكل مقصود وذلك عند إعادة بناء المعابد.

Ellis (1968) 147—150.

٧-

7. A. Bammer, "Neue Grabungen an der Zentralbasis des Artemision von Ephesos," JOEAI 58 (1988) Beiblait 1—32. For the older discussion, see P. Jacobsthal, JHS 71 (1951) 85—95; L. Weidauer, Probleme derfru hen Elektronprägung (1975) 72—80; Boardman (1980) 101; A. Heubeck, Kadrnos 22 (1983) 62; D. Kagan. AJA 86 (1982) 343—360. For Priene, Perachora, Isthmia, انظر Sinn (1985) 136 f. n.23 لمراجع أخرى.

٨-

Rizza and Santa Maria Scrinari (1968) 24 f.

٩- قارن الكتابة من كاليبوليس الذي يأمر بنصب تمثال لأبولو وذلك للتخلص من الطاعون.

K. Buresch, Kiaros (1889) 81—86;). Krauss, Die Inschrzften von Sestos (1980) no. 11. On boundary stones, see Die Schrflen der romjschen Feidmesser, ed. K. Lachmann I(1848) 141.

-١٠

Sinn (1985).

-١١

Ellis (1968) 42 f.

١٢- انظر السابق

See ibid. 138—140, 167 C.

بما في ذلك الصيغة الغامضة: "لرفع مستوى وقيمة البناء و صلاحية الاحتفالات المتعلقة ببنائه" (١٤٠).

-.١٣

Ibid. 16, 31, 34; the formula ina sipir asiputi in D. D. Luckenbill, The Annals of Sennacherib (1924) 137.31 (= Luckenbill [1926/27] II § 437) and in S. Langdon, Die neuhabylonischen Königsinschrzftei (1912) 62, 40—43 (Nabopolassar).

التطهير

-١

Prokl. Chrestom. p. 106 f. Allen = p. 47 Davies; Schol. T Il. 11.690a (III 261 Erbse): ……………… ……………… ……………… ………………; but cf. Il. 24.480 with schol.

-٢

Nilsson (1967) I 91 f., 632—637; idem, Greek Piety (1948) 41—47; Dodds (1951) 28—63; L. Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des grecs (1952);

أما باركر فيحذر من فكرة "التطور" المبسطة،

Parker (1983) 15 f, 66—70, 115 f., 130—143.

-٣

K. Meuli, "Skythica," Hermes 70 (1935) 121—176 = Gesamnielte Schriflen II(1975) 817—879; cf. Dodds (1951) 135—178.

٤- يبدو أن كتاب فارنيل (١٩١١) ٢٨٩ هو الكتاب الوحيد الذي يناقش بحيادية و حذر مشكلة التأريخ و ذلك على الرغم من أنه لم يدرس اللغات الشرقية. قارن أعلاه، "التنبؤ بالكبد"، ملاحظة ٣٦.

-٥

5. Survey in HKL III 85—93; see also Meissner (1920/25) II 198—241; E. Reiner, La magie babylonienne (1966); G. R. Castellino, "La letteratura magica," in Storia delle letterature d'oriente, ed. O. Botto, I(1969) 227—238. Earlier editions include Zimmern (1901), Fossey (1902), Thompson (1903/04), Thureau-Dangin (1921), Ebeling (1931); هناك طبعات جيدة لـ Maqlu (G. Meier 1937) and Shurpu (E. Reiner 1958).

-٦

Goetze (1939) 11 ff. (رقية?).

-٧ انظر

Zimmern (1901) 82—93; Meissner (1920/25) II 64—66.

-٨

Heraclitus B 5; ……… ……… as a formula in Soph. O.T. 1oo; Eur. Herc. 40, LT 1213, Or. 510, 816.

-٩

9. Aesch. Eum. 441, frs. 89—93 Radt; مكتوبة HIEIQN مزهرية, i.e., associated with ………, suppliant; E. Simon, Wurzburger Jahrb. 1 (1975) 177—185. Hdt. 1.35.2.

يقول سايمون أن لدى الليديان نفس طريقة التطهير التي عند الإغريق. فالأسطورة دفعت حتى بأبولو لكي يخضع للتطهير بعد أن قام بالقتل الذي حصل في كارمنور في كريت.

(Paus. 2.30.3, 10.7.2; Schol. Pind. Pyth. hypothesis c), at Tempe (Hymn of Aristonoos at Delphi I 17, p. 163 Powell; Ad. VH. 3.1), أو من خلال نفي آدميتس (Eur. Alk. s—7)

-١٠

Aesch. Eum. 281: ……… ……… ……… ………… ………… ………… …………

………… ………….......... ; cf. 448—452.

نجد الوصف الأكثر تفصيلاً للتطهير من الجريمة في لأدب الذي جاء متأخراً عند

Apollonius Rhodius 4.662—717; انظر Parker (1983) 370—374.

يوجد الآن "قانون مقدس" مكتشف عند سيسلينس من القرن الخامس قبل الميلاد في متحف ج. بول كيتي حيث يحتوي جزء منه وصفات مفصلة عن التطهير؛ وسيقوم م. جيمسون و د. جوردان و روي كوتانسكي بنشرها.

M. Jameson, D. Jordan, and Roy Kotansky.

-١١

II. 1.3 14: "هم قذفوا باليمايا في البحر"

-١٢

Louvre K 710; A. D. Trendall and A. Cambitoglou, The Red-Figured Vases of Apulia I (1978) n0. 4/229; G. SchneiderHermann, AK 13 (1970) pl. 30.1; A. Kossatz-Deissmann, Dramen des Aischylos aufwestgriechischen Vasen (1978) 107—111; cf. R. R. Dyer, "The Evidence for Apollo Purification Rituals at Delphi and Athens," JHS 89 (1969) 38—56, و توضيحات إضافية من مزهريات

١٣-

Farnell (1911) 129 1. For Mesopotamian blood rituals see L. Cagni in F. Vattioni ed., Sangue e antropologia biblica (1981) 74— 76; R. Gellio, ibid. 438—445.

هناك طقوس دماء هامة في النصوص الحثية و الهوراتية أيضاً

١٤-

E. Langlotz and M. Hirmer, Die Kunsi der Westgriechen (1963) 24; A. D. Trendall, The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily (1967) 602 no. 1o3; G. Schneider-Herrmann, AK 13 (1970) 59 f. pl. 30.2.

تم العثور على تصوير مشابه على قطعة كتابة في مجموعة فاود

Fouad, RML II 2574.

لمعلومات عن أسطورة البروتيدز، انظر:

Burkert (1983a) 168—173.

١٥- قارن ترجمة سوف

Soph. Tr. 1235: "قد يكون مريض وذلك بسبب شيطان ينتقم منه" ....

....

١٦-

Thompson (1903/04) II 16—21 (بتعديل بسيط على الترجمة); Meissner (1920/25) II 222.

١٧- انظر الوصف الكوميدي للتطهير في بروتيدز في

Diphilos fr. 125 Kassel—Austin, Melampus.

كان يتم بشعلة واحدة و نبتة سكويل واحدة .... و السلفات و الأسفلت و بحر هائج.

١٨-

Ov. Fast. 6.158—162.

يوجد تشابه مماثل في نصوص التعويذات الحثية. انظر:

H. Kronasser, Die Sprache 7 (1961) 140— 167; V. Haas, Orientalia 40 (1971) 410—430; H. S. Versnel, ZPE 58 (1985) 267

١٩ -

Od. 5. 396: ……… ……… ……… ……… For the doglike Erinyes see Aesch. Cho. 1054, Eum. 264—267.

انظر في الأسفل، "الأضحية البديلة"، ملاحظة ٢.

٢٠ -

arrat ……………… in Shurpu 5. 48 f.

الكتاب المقدس أقرب إلى الإغريقية: أراق الدماء "ارتفعت صرخة" من الأرض.

Gen. 4:10, just as in Aesch. Cho. 400—404.

٢١ - انظر أعلاه، "محترفو المقدس"، ملاحظة ١٠. قارن

cf. Parker (1983) 125 f.

٢٢ - لمعلومات عن التماثيل الصغيرة، انظر

Rittig (1977) 188—194.

طرد "الجوع القاتل".

(bulitnos) at Chaironeia: Plut. Q.Conv. 693 f.: ……… ……… ……… ……… ……… ………

٢٣ - أيدي غير نظيفة، الخ.

Thompson (1903/04) II 138—141; cf. Leviticus 5:2 f: "Lord of guilt" (bet arni): Shurpu III 134—137; ……………………….: Aesch. Eum. 285.

"بدون كلام": ibid. 448 and in the aetiology of the Anthesteria ritual, Burkert (1983a) 221.

-٢٤

Ludlul bd nemeqi III 23—28. Lambert (1960) 48 f.; cf. ANET 436. Castellino (1977) 487. Branchos: Apollodorus of Kerkyra in Clem. Strom. 5.48.4: Callim. fr. 194.26—3 I.

٢٥ - لتحديد هذا الشكل الذي غالباً ما تم تسميته خطأً أو أنه جرياً وراء بيروسس

Berossos, FGrHist 68o F 1 § 4.

انظر

Kolbe 1o81) 14—30: cf. .AHw 58 s.v. apkallu(m).

تم تصوير أباكالو(م) بجانب فراش المرض على لوحة لاماشتو.(انظر في الأسفل، "لاماشتو، لاميا، وكوركو"، ملاحظة ١٥).

التصوير من Terqa, شمال سورية: Genge (1979) 44 يشير إلى Annales archeclogiques de Syrie 2 (1952) 179 pl. 2.

-٢٦

Demosth. 18.259; Harpokr. s.v. ………………; Soph. fr. 34 Radt: ………………

………………… A real case of"puritfying an army: Xenoph. Anab. 5.7.35: cf. W. K. Pritchett, The Gieck State at War III (1979) 200 f.

-٢٧

AHw 442 f: Zimmern (1901) 92; Schrank (1908) 81—88.

-٢٨

AHw 509: Sophron fr. 5 Kaibel.

لمعلومات عن ميلامبوس، انظر الملاحظة ١٧ أعلاه.

-٢٩

Shurpu 1,13. 18. rev. 9'. 5.60—72; Kratinos fr. 250 Kassel-Austin: Diphik fr 125.3 (انظر الملاحظة ١٧ أعلاه); Theophr. Char. 16. 14: ……………………: Theophr. H.Plant. 7.2.1.

٣٠-

Shurrca 8.89 1: Maqlu 7.81.

٣١-

Ebelint (1931) 80—82 no. 21.1—38; 138 no. 3oC.

٣٢-

32. Hsch.: ……… ……… ………… ……… ………… ………… …… …………

………………

في المسرحية الكوميدية اللاتينية كويرالوس يطلب ساحر المستقبل صندوقاً صغيراً.

Querolus (p. 38. 1o—15 Ranstrand) arcula inanis . . in qua lustrum illud exportetur foras. In the Hittite Telepinu text, "Telepinus' rage.

يغلق الغضب و الخبث (و) الهيجان داخل قدور برونزية تحت الأرض.

ANET 128.

٣٣-

Ebeling (1931) 138 no. 30 C 11 82 no. 21 .38: Shurpu 7.64 ff.; cf. Ebeling (1918/19) I 33 Castellino (1977) 633.

٣٤-

Hippocr. VI 362 Littré.

٣٥-

Thompson (1903/04) II 138 f. Petronius 134.1: quod purgamentutn in noae calcasti in trivio au cadaver; Liv. 8.10.12: ubi illud signum defossuin erit. eo magistratum Rotnanutn escenderefas non esse.

٣٦-

Arist. fr. 496 Rose = Paus. Att. Φ 5 Erbse; Leviticus 14:4— 7; 49—53.

٣٧-

Diog.Laert. 1.114 = Epimenides, FGrHist457T 1. 38. Ebeling (1931) 150 no. 30F 35 f.

-٣٨

Ebeling (1931) 150 no. 30F 35 f.

-٣٩

Historia Alexandri Magni 2.31.3 Kroll; Testamentum Alexandri, R. Merkelbach, Die Quellen des griechischen Alexanderrotnans (1977[2]) 254; cf. Paus. 8. 18.6.

يمكن حفظ ماء ستيكس في حافر الحصان فقط.

-٤٠ Diog.Laert. 8.3. . أشار إيبيمينديس إلى الكهف الإديني في سياق أسطورة زوس.

PGrHist F 18.

يرتبط اسم أم إيبمنديس و هو بالتي بالاسم السامي باعالات.

Grottanelli (1982b) 659; T. Poliakov, RhM 130 (1987) 411 f.

-٤١ انظر الفصل الأول "منتجات شرقية في بلاد الإغريق"، الملاحظة ١٣.

-٤٢ انظر أعلاه "محترفو المقدس" ملاحظة ١٢.

-٤٣ انظر الملاحظة ٩ أعلاه.

-٤٤

Apollo and nunienia: Hdt. 6.57.2; Philochoros, FGrHist 328 F 88, numeniastai of Apollo Delphinios: F Graf, MH 31 (1974) 214; cf. RE XVII 1293.

لمعلومات عن الاحتفال بالشهر القمري الجديد في اسرائيل، انظر

e.g., I Samuel 20:3, II Kings 4:23, Ezra Apollo and "Seven": ……………., Aesch. Sept. 8oo f.; cf. Hdt. 6.57.2…………………… IG II/III[2] 4974 ……………: Inschriften von Erythrai (1972/73) 207.87; a festival ……………… of the Molpli of Miletos, LSAM 5o.6; 21, etc. انظر أيضاً Burkert (1975).

٤٥. انظر الملاحظة ٩ و٢٥ أعلاه. راهاكيوس هو زوج مانتو التي هي أم موبسوس. الكلمة الأكادية راهو تعني نوع من السحرة.

AHw 944a.

٤٦-

46. S. Levin, SMEA 13 (1971) 3 1—50 ;معلقاً على نيكتار Burkert (1975) 77; cf.
AHw 907 (qataru), 930 f (qutrenum, sacrifice of incense); HAL 1022—24; on II
Kings 23:5, e.g., صيغة jeqatter(u), "حرقوا البخور"، و التي عندما تكتب ستنتج شيء مثل
....

للصورة الوهمية لصوت نهاية الكلمة الإغريقية كما في ....
(G. Neumann, ZVS 98 [1985] 305 f).

قارن الفصل الأول "مشكلة الكلمات المستعارة"، الملاحظة ١١. و إنه لأكثر إغراءً بأن نفترض أن أسم أفروديتي هو آلهة البخور .... من نفس الجذر السامي. قارن مثلاً الكلمة العبرية "مليء بالعبق" (على الرغم من الأصل الإغريقي العام المتصل باسم جزيرة ....mequtteret

فتغيير .... من ناحية لغوية مستحيل. قارن

G. Morgan, "Aphrodite Cytherea," TAPA 1o8 [1978] 115—120 (لأصل آخر).

"هو نظف\ دخَّن بالسلفات

....: Il. 16.228; cf. Od. 22.481 f.

٤٧-

AHw 565.

الأصل يستعمل كصفة وفعل أما lutu لمعلومات عن استعماله في حفلات التطهير، انظر الاسم فهو

Maqlu 1.102;1.105; 3.113.

لمعلومات عن مشكلة تشكيل الكلمات بالنسبة لـ .... انظر

Chantraine (1968/80) 65o f.

و للبحث المفصل في معاني هذه الكلمات، انظر

E. Tagliaferro in Sangue e Antropologia Biblica I (1980) 182 n.36, 186—189.

لمعلومات عن lustrun انظر الملاحظة ٣٢ أعلاه.

٤٨ - لمعلومالت عن................ انظر

AHw 65, HAL 88;

استعملت ككلمة مستعارة في الهوريتي.

E. Laroche, RHA 28 (1970) 61. Bileam: Numbers 22:6.

قارن أعلاه، "محترفو المقدس"، ملاحظة ٤. انظر:

Chantraine (1968/80) 100

أرواح الأموات و السحر الأسود

١ - انظر أعلاه "التطهير"، ملاحظة ١٩.

٢ -

AHw 263 f.

٣ - انظر

Rohde (1898), esp. I 259—277, "Elemente des Seelen— cultes in der Blutrache und Mordsuhne."

٤ - انظر في الأسفل، الفصل الثالث، "من أتراهاسيس حتى خداع زوس"، ملاحظة ١.

٥ -

Ebeling (1931) 68 f. no. 15.23—25

(الدفن في سياق طقس الاستبدال. قارن الفصل الثاني، "الأضحية البديلة")

٦ -

Aesch. Pers. 611—618; cf. Eur. LT 159—466:

ماء، حليب، خمره، عسل.

٧ - إن الأرواح التي ينقصها "سكب الماء" تصبح غير حقيقية.

Thompson (1903/04) I 40.

أعاد آشور بانيبال تقديم الطعام و "سكب الماء" للملوك القدامى إلى وضعه السابق.

Streck (1916) II 250 f.; cf. Ebeling (1931) 131 no. 30 A 38; Farber (1977) 15o f., text A II a 158.

لمعلومات على تقديم الماء للأموات في المذهب الإغريقي، انظر

Burkert (1985) 73, 194.

٨ - لاحظ ذلك

T. Wiegand, Sechster vorliiuJiger Bericht über die in 190 Milet und Didyma vorgenommenen Ausgrabungen, Abh. Berlin (1908) 27; hence Nilsson (1967) 177 n. 1; RE Suppl. VIII 136.

٩ -

CAD II (A) 324 s. v. arutu (فسر إيبلنك هذه الكلمة بطريقة مختلفة Ebeling [1931] 132 and AHw 72b).

١٠ -

Aristoph. fr. 322 Kassel—Austin; see T. Gelzer, ZPE 4 (1967) 123- 133.

١١ -

Esp. in Ebeling (1931) no. 30 A—F; no. 31.

١٢ -

Ibid. 84 n0. 21.1; 138 no. 30 C 1; 142 no. 30 D 1.

١٣ -

Ibid. 141 no. 30C verso 10 f=. SAHG 341.

١٤ -

Ebeling (1931) 84 no. 21 verso 23; cf. Castellino (1977) 647.

١٥ -

Thompson (1903/04) I 38 f., من سلسلة utukki lemnuti; Gilgamesh XII 151 f.; cf. Ebeling (1931) 145 no. 30 C 22—29.

-١٦

Ebeling (1931)145 n0. 30 F 22.

-١٧

Il. 22.358, Od. 11.73.

-١٨

Plat. Phdr. 244d, Leg. 854b; cf. Trag.Adesp. F 637.16 Snell; Eur. Phoen. 934
In both these passages there is a mantis to deal with meninsel. Cf. I. M. Linforth, "Telestic Madness in Plato," UCPCP 13 (1946) 163—1 72; Burkert (1987a) 19, 24.

-١٩

Aris. Rhet. 1418a24—26 = Epimenides, FGrHist 457 F 1.

-٢٠

J. Trumpf, "Fluchtafel und Rachepuppe, MDAI (Athens) 73 (1958) 94—102; cf. Burkert (1985) 75; Faraone (1991) and ClAnt 10 (1991) 164—203; Faraone and Obbink (1991) index s.v. voodoo doll: Maqlü 4.27—47; cf. 1.1; Ebeling (1918/19) II 38.26 Castellino (1977) 675.27; Farber (1977) 211—213, text A III 1o; Ebeling (1931)133 no. 30 A subseriptia.

-٢١

Maqlu 1.131 ff. = Castellino (1977) 618, Biggs (1967) 28.

-٢٢

Theocr. 2.53.

-٢٣

Biggs (1967), esp. 28.22—24: figurines made of wax, fat, bitumet. gypsum cf. Ebeling (1925).

-٢٤

Theocr. 2.162.

-٢٥

25. Plat. Leg. 933b.

٢٦-

Ebeling (1931) 71 no. 17.2.

٢٧-

The second tale in A. Erman, "Papyrus Westcar," in Die Litertuzer der Agypter (1923) 66; E. Brunner-Traut, Alt-Agyptische Marchen (1965^2)12 f. Cf. the magical destruction of Apopi in G. Roeder Der Auskiang der agyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben (1961) 150 f.; P. Derchain, Le papyrus Salt 825 (1965) 161 f.; E. Hornung, Altagyptische Höllenvorstellungen, Abh. Leipzig 59.3 (1968) 27; M. J. Rven, "Wax in Egyptian Magic and Symbolism," OMRO 54 (1983) 7—47.

للتماثيل الصغيرة من الشمع و الدهن، راجع

Gurney (1954) 162.

٢٨-

Text of Sfire: ANET66o, KAI 222, Fitzmyer (1967) 14 f, 16 f (I 35, 42); Lemaire and Durand (1984). Esarhaddon: D. J. Wisenun, Iraq 20 (1958) 75 f.; ANET 540.608—610; S. Parpola and K. Watanabe, State Archives of Assyria II: Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (1988). Hittite: J. Friedrich, "Der hethitische Soldateneid," ZA (1924) 161—192; ANET 353 N. Oettinger, Die militarischen Eide der Hethiter (1976) 6—17; see D. J. McCarthy, Treaty and Covenant (1963, 1978^2); M. Weinfeld,JAOS 93 (1973) 190—199.

كان حرق تماثيل الأشخاص شائعاً في ماكلو

٢٩-

S. Fern, Abh. Berlin 5 (1925) 19—24; SEC 9 no. 3; R. Meiggs and D. Lewis, A Selection of Greek Historical Inscriptions (1969) no- 5.44; ……… ……… ………… ……….. On this text see A. D. Nock, ARW24(1926) 172 f.; A. J.

Graham,JHS 8o (1960) 95—111; Murray (1980) 113—119. According to S. Dusanic, Chiron 8 (1978) 55—76,

يعتبر تزوير أو (إعادة بناء) من القرن الرابع قبل الميلاد.

-٣٠

PGM 2.34; 4.339, 1419, 2485, 2750, 2912; 5.340, 425; 7.3 17, 985; 13.923; 70; etc.

يحصل ذلك في المجوهرات السحرية أيضاً. انظر

Drexier, RML II 1584—87.

-٣١

S. Ferri, Notiziario Archeologico 4 (1927) 91—145; SEC 9 no. 72; U. von Wilamowitz-Moellendorff. "Heilige Gesetze. Eine Unkunde aus Kyrene." Sitzungsberichte Berlin (1927) 155—176; G. I. Luzzato, La Lex Cathartica di Cirene (1936); H. Jeanmaire, REG 58 (1945) 66—89;J. Servais, BCH 84 (1960) 112—147; LSS 115; Parker (1983) 332—351.

بخصوص التطهير الذي جاء من سيلينس يجب أن تتم المقارنة مع القوانين المقدسة التي لم تنشر. انظر أعلاه "التطهير"، ملاحظة ١٠.

-٣٢

J. Gould, "Hiketeia,"JHS 93 (1973) 74—103

-٣٣

LSS 115 B 35—39: ………… ……… ……… ……… ……… ……… ………

………… ………… ………… ………… ....……… ………… ……… ………

……… ……… ……… ……… ……… ……… ……… ……… ……… ………

……… ....

لاستحضار الروح "سواء للذكر أ للأنثى". قارن

Maqlu 1.73—86 = Castellino (1977) Maqlû II 38—49 = Castellino 620; Maqlu II 1o8—11o = Castellino 622 f; Maqlu II 131 = Castellino 623; cf. 632.28—30.

٣٤-

Ebeling (1931) 8o—82 no. 21 recto lines 1—39, cf. ibid. 82 f. 84 f. verso lines 23-32.

بخصوص القدر، انظر أعلاه "التطهير"، ملاحظات ٣١- ٣٢.

٣٥-

Plat. Rep. 364c..; Eur. Hipp. 318.........
..................................; cf. Theophr. Char. 16.7; Hippocr. , Morb.Sacr. 1, VI 358 Littré; Vict. 4.89, VI 652 Littré; Parker (1983) 348.

٣٦ - إن أول من قدم هذا التفسير هو ش. ج. ستكي.

H. J. Stukey, CP 32 (1937) 32—43.

ثم تبعه باركر.

Parker (1983) 348 f.

٣٧ - كان هذا رأي ستكي، أما باركر (١٩٨٣) ٣٤٨ فيعتقد أن الجزء الثاني و الثالث يتناول الروح الملازمة "أنسان ملموس"

٣٨-

"To do rites on," according to K. Dowden, RHR 197 (1980) 415 f.

٣٩-

Thus LSJ s.v. prophero and telisko; cf. Sokolowski on LSS 11 5. 40—49.

٤٠-

Hdt. 5.66.1.

يتحدث القانون المقدس الجديد من سيليئس (انظر ملاحظة ٣١ أعلاه) عن تأسيس مذهب الـ إلاستيروس (ضد الروح الملازمة؟)

٤١-

LSJ Suppl. has "dub. sense" for autophonos, but "to supplicate" for aphiketeuein.

autophonos occurs a few times in poetry; it ,rfers to suicide in Opp. Cyn. 2.480.

٤٢- .... السطر ٥٢ بعكس ....السطر ٤٠ يجب أن يكون الفعل متعدي.

إنها جثة الأنتحار التي "تم اجلاسها".

٤٣- .... سبقت ب ... . قد تكون تكملة ممكنة.

.... هي التكملة للسطر ٥٥

by Oliverio printed in LSS. Cf. Plat. Leg. 873d.

يجب أن يدفن الأنتحار "على حدود الأجزاء الأثني عشر".

٤٤- قارن

Epicharm. fr. 165 Kaihel; Hsch. s.v. kreittones; Schol. Aristoph. Av.1490.

٤٥- يبدو أن هناك تماثل ما لمسيرة سكيرا في أثينا. حيث أن صوف الخروف ذو أهمية معينة. انظر:

.Burkert (1985) 230.

٤٦-

Paus. 2.18.2; ……… ……… ………… …………… ………… …………

…………… ……………: Polyb. 23.10.2.

٤٧.-

Antiph. 2.3.10; 4.1.4; 4.2.8 (the passages are parallel, but LSJ translates "suppliant for vengeance" at 2.3.10 and "avenger" at 4.2.8); Aesch. Ch. 286 f: ……… ………

………… ………… ………… ………… ………… …………… ……………

……………

"السهم الأسود من أولئك في الأسفل من الوح الملازمة قتلوا من العائلة." شرح المعلق القديم : "من أغاميمنون الذي دعا الآلهه أن تمكنه من أن ينتقم" هذا قاد .... ل، س. ج للانحراف و بذلك ترجم "دعاء الانتقام" بدلاً من روح الانتقام "التي ترتبط" بالذنب.

Rohde (1898) I 264 n.2. had it right, notwithstanding his animistic interpretation: "Die zflrnende Seele wird zum mgootgOrrczioç." See also Aeschin. 2.158 with Harpokr. s.v. .... Cf. H. j. Stukey, CP 32 (1937) 40; Parker (1983) 1o8, 349.

الأضحية البديلة

١- انظر

Burkert (1979) 70—72 and (1981b) 115 f.

٢- انظر

Furlani (1940) 285—305, esp. 290 f.

قارن الفصل الثاني "التطهير" ملاحظة ١٩.

٣-

المصدر الرئيسي Paus. Att. .... 35 ed. Erbse; Zenob. Ath. 1.8 p. 350 Miller; هوDidymos; cf. Rupprecht, RE XVIII 4, 1754 f. cf. W. Sale, RhM 118 (1975) 265—284. Menand. Phasma 8o Sandbach and fr. 368 Koerte.

٤-

Lex XII Tab. VIII 24a, explained by Festus 347, 351 M= 470, 476 L.

٥-

Ebeling (1931) 65—69 no. 15; cf. Furlani (1940) 294 f. and RA 38(1941) 6o.

هناك نص مشابه و لكن أقصر عند إيبلنك

Ebeling 69 f no. 16; for Ereshkigal.

انظر أعلاه "التطهير" ملاحظة ٣٠. لمعلومات عن السقاية ، انظر أعلاه "أرواح الأموات و السحر الأسود" ، ملاحظة ١٥.

-٦

Gell. 5.12.12.

-٧

Ael. Nat.An. 12.34; قارن Burkert (1983a) 183.

-٨

AHw 109 f.

أسكليبسس و اسكيلاتس

-١

Kyrieleis (1979); قارن A. Furtwängler, AK 21 (1978) 113 f.

-٢

Fuhr (1977) 136.

-٣

Pans. 2.27.2, confired by coin; cf. Fuhr (1977) 140 fig. 1o. The relief fromEpidaurus, Athens NM 1426: U. Hausmann, Kunst und Heiltuni (1948) fig. 10; K. Kerényi, Der gottliche Arzt (1948) fig. 15; قارن Nilsson (1906) 409 n.7.

-٤

Apollod., FGrHist 244 F 138.

-٥

IG II/III^2 4962 = LSCG 21.9 f.……… ………… …………… ………… ……… ….

-٦

Plato, Phaon fr. 188.16 Kassel—Austin.

بداية الشعر غير سليم ؛ انظر مقترح كالسيل- أوستون لإصلاحه

٧-

7. K. L. Tallqvist, Akkadische Cotterepitheta (1938) 5; Fuhr (1977); AHw 92b; in Aramaic—Syrian asja, physician, is a current word, too.

٨-

8. Asgelatas: IG XII 3.248 = LSCG 129 = SIC 977.8, 27 (نهاية القرن الثاني قبل الميلاد) Asgelaia: IG XII 3.249; cf. Nilsson (1906) 175 f.

٩-

See U. von Wilamowitz—Moellendorif, Isyllos von Epidauros (1886)93.

قدم سزيميرتي (١٩٧٤) ١٥٥ أصل أحدث للكلمة الحثيية اسكيلبسس.

١٠-

خاصة على البحر الأسود; W. M. Calder, AJA 7 (1971) 325— 329; SEC 30 no. 88o; Aristoph. Av. 584, Plta. 11, etc.

١١-

Paus. 8.41.7—9.

. حتى أن اسم إبيكوريس قد صُمِّمَ أصلاً لإله المرتزقة. إن تفسير بوسيبتس لكلمة "مساعد" تُظْهِرْ ما كان يعنيه الإغريق.

١٢-

IC XII 3 412 (Thera,القرن الخامس قبل الميلاد); XII 259, 260 (Anaphe); Apoll.Rhod. 4.1716; Callim. fr. 7.23; Aiglatas كاسم شخصي: Jeffery (1990) 199.n0. 22.

١٣-

.... وجد عند Chantraine (1968/80). For kdru and karu see AHw 452a.

لمعلومات عن أرائك الإجتماعات، انظر الفصل الأول، "منتجات شرقية في بلاد الإغريق" ملاحظة

التنبؤ في حالة النشوة

١ -

Heraclitus B 92; Aesch. Ag. 1072—1263; cf. H. L. Jansen, "Die Kassandragestalt in Aischylos' Agamemnon," Temenos 5 (1969) 107—119; Hdt. 8.135; cf. also Pindar Pyth. 4.10 f. on Medea prophesying: ……… ……… …………

تحدث الأوديسة مسبقاً على أن العراف ثيوكليمينوس "كان فاقداً للعقل"

…………………………… : قارن S. Scheinberg, HSCP 83 (1979)16.

٢ -

Plat. Phdr. 244a

عارض ب. أماندري نشوة بيثيا.

P. Amandry, La mantique apollitilenne a Delphes (1950); وعارض J. Fontenrose, The Deiphic Oracle (1978) 204—212,

التي كانت تسمح "للحماس و لكن ليس للجنون و اللاعقلانية غير المسيطر عليها" لبيثيا - وبالنسبة للتنبؤات فقد كانت على أية حال عقلانية. انظر :

Dodds (1951) 70—74.

٣ -

Esp. Def. Or. 51.438a—d.

تجد تفصيلات ممتعة لدى

Lucan Phars. 5.69—236.

على الرغم من أنها مثقلة بمذكرات من الأليذة لفيرجيل. راجع

Virgil Aeneid VI.

٤ -

Farnell (1911) 303.

٥-

F. Ellerrneier, Prophetic in Marl und Israel (1968); E. Noort, Untersuchungen zum Gotteshescheid in Mari (1977); Wen—Amon: ANET 26; cf. Grottanelli (1982b) 666—668; on mahhu, mahhutu see .AHw 852 f.

٦-

Jastrow (1905/12) II 158—165; Luckenbill (1926/27) II 238— 241: ANET 449 f.; cf. A. K. Grayson and W. G. Lambert, JCS 18 (1964) 7—30; W. W. Hall, Israel Explor. J. 16 (1966) 23 1—242.

٧- انظر

7. See Rzach, RE II A 2073—2183 s.v. Sibyllen.

٨- يبدوا أن شهرة سيبل الأريثرية تعود بتاريخها إلى إعادة اكتشافها في زمن الأسكندر.

Kallisthenes, FGrHist 124 F 14; cf Apollodorus, FGrHist 422 Die Inschrflen von Erythrai und Klazomenai II (1973) 224—228; Graf (1985) 335—350.

٩- إن أصل وتاريخ ....في روما سيبقى موضوع جدل، انظر:

R. Bloch in Neue Beitriige zur Geschichte der Alten Welt II (1965) 281—292: R. M. Ogilvie, A Commentary on Livy I (1965) 654 f.

١٠-

A. Peretti, La sibilla babilonese nella propaganda eltenistica (1943).

تجد معلومات عن أصول سامية أخرى للسيبل في

O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II (1906) 927; H. Lewy, Philologus 57 (1898) 350 f.; F. Ellermeier, Sibyllen, Musikanten, Ha: emsfrauen (1970) 7—9; it B. Coote, Journal of North West Semitic Languages s (1977) 3—8.

١١-

Schol. Plat. Phdr. 244b Nikanor, FGrHist 146; Beros sos PGrHist 68o F 7; cf Hofer, RML IV 264—269.

١٢-

M. P. Nilsson, "Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollon und der Orient," AR W 14 (1911) 423—448 = Opuscula Selecta I (1951) 36—61; idem, Die Entstehung und religiose Bedeutung des riechischen Kalenders (1918, 1962[2]).

أصبحت أفكار نيلسون قديمة وذلك لأن الخط ب أثبت أنه كان هناك مسبقاً نظام ميسيني لأسماء الأشهر ؛ و لكن هذا لا يجعل كل نظريته غير صالحة. انظر أيضاً :

Auffahrt (1991) 417—420 on the nineteen-year period. Cf. B. C. Dietrich, "Reflections on the Origins of the Oracular Apollo," BICS 25 (1978) 1—18. M. L.

يعتقد الغرب أنه من المكن للأساطير الحورية- الحثيية أن تكون قد وصلت إلى هيثيود عن طريق ديلفي.

١٣ - انظر

A. Mallwitz and H. M. Lee in The Archaeology of the Olympics, ed. W. J. Raschke (1988) 79—109 and 11o—18

١٤-

Plut. Def. Or. 435c, 437 b— "رش الماء على الثور لرؤية ردة فعله": Reiner (196oa), 25, 28.

١٥- انظر أيضاً

also K. Latte, "The Coming of the Pythia," HThR 33 (1940) 9—18.

١٦-

Apollo fjo)II1 Akkadian abullu, Aramaic abul, city gate: E. Simon, Die Gotter der Criechen (1967) 132; from Akkadian aplu, son: H. Lewy, Wochenschrift für Klassische Philologie 10 (1893) 86o; L. R. Palmer in A. Heubeck and G. Neumann, eds., Res Mycenaeae (1983) 362.

لاماشتو، لاميا، وكوركو

١- انظر

Reitier (196ob), esp. 154.

٢-

F. Thurct1-Dangin, RA1i8 (1921) 192—198; Frank (1941) 15—23; H. W Saggs, "Pazuzu," AOF 19 (1959/60) 123—127; ANEP 857; from Zincirli: Sendschirli V (1943) 31 figs. 24—25 and pl. 12a—d.

٣- في المسمارية، أصبحت الإشارة .... و الإشارة .... نفس الشيء. كانت القراءة القديمة .... إن قراءة .... تثبتت من خلال نص تم نشره في عام ١٩٣٤. انظر

Frank (1941)4 n. 1. Earlier studies include D. W Myhrman, "Die Labartu-Texte," ZA 16 (1902) 141—200; reliefs: K. Frank, Babylonische Beschworungsreliefs, Leipziger Semitistische Studien 3.3 (1908); F. Thureau-Dangin, "Rituels et amulettes contre Labartu," RA 18 (1921) 161—198; Frank (1941); F. Koecher, Beschworungen gegen die Damonin Lamastu, Disc. Berlin (1949); L. J. Krusina-Cerny, "Three New Arsitilets of Lamashtu," Arch. Qrientalni 18.3 (1950) 297—303; H. Klengel, "Neue Lamastu—Amulette aus den Vorderasiatischen Musen zu Berlin," Mitt. D. Inst. f. Orientforsch. 7 (1960) 334—355; cf. 8 (1963) 25—29; W. von Soden, AOF 20 (1963) 148; Leibovici (1971)92, 95 f.; E. Lichty, "Demons and Population Control," Expedition 13.2 (1971) 22—26 M. V. Tonietti, "Un incantesimo sumerico contra la Lamatu," Orientalia 48 (1978) 301—323 :G. Wilhelm, ZA 69 (1979) 34—40; Patzek (1988); see also RML III 269; Meissner (1920/25) II figs. 33—34; ANEP 857.

قام فاربر بعملية مسح شاملة و ذكر ثلاث وستون لوحة منحوتة

W. Farber, RlA VI (1983) 439—446; he mentions sixty-three reliefs (441—443).

٤-

Patzek (1988).

لمعلومات عن همبابا و قادة الكلاب، انظر"التنبؤ بالكبد"، ملاحظة ١٩؛ و انظر أيضاً "اسكيليبسس و اسكيلاتس"، ملاحظة ١.

٥-

Sappho 178 A Voigt; Maas, RE VII 1005 f.

للإشارة إلى المعتقدات الإغريقية الحديثة عن .... قارن

R. Reitzenstein, Poirnandres (1904) 299 and ZA 23 (19o9) 157—163; J. C. Lawson, Modern Greek Folkiale crud Ancient Greek Religion (191o) 176—179.

٦-

C. Frank, ZA 24 (1910) 161—165 Meissner (192o/25) II 2oo cf. AHw 275; contra, W. 275 Eilers, Sitzungsber. Munchen 1979.7, 58 f.

٧. انظر الفصل الأول "الكتابة و الأدب في القرن الثامن"، ملاحظة ٨. و انظر أعلاه "أسكيلبسس و أسكيلاتس"، ملاحظة ٨.

٨-

Stesichorus 220 PMG/Davjes; Duris, FGrHist 76 F 17; Diod. 20.41.3; equated with Gello in Schol. Theocr. 16.38/39c; allusions in Aristoph. Vesp. 1035 and 1177, Pax 758, fr. 724 KasselAustin; cf. Schwenn. REXII 544—546;J. Fontenrose, Python (1959) 1oo—1o4.

لمعلومات على مشكلة التمثيل التصويري، انظر:

Vetmeule (1977).

٩-

Stoll, RAIL II 1820 f; Schwenn, RE XII 545 1; Lawson (انظر الملاحظة ٥ أعلاه) 173—176.

١٠ - انظر الملاحظة ٥ أعلاه.

١١ -

Ugarit:J. Nougayrol, Ugaritica VI (1969) 393—408; Boghazkoy: ibid. 405; Carchemish: Goldman (1961) pl. 4.1; Zincirli: ibid. pl. 4.2; Klengel (الملاحظة ٣ أعلاه) nos. 46—47; cf. RIA VI 442.

١٢ -

12. C. Clermont—Ganneau, Etudes d'archéologie orientale 1 (1895) 85—90; قارن.
W. Culican, "Phoenician Demons," JNES 35 (1976) 21—24. Patzek (1988): رقية منPoggio Civitate, 675—650 B.C.

يقترح باتزك أيضاً بأن تسمية هومر لآرمتس "أسد النساء"، يعتمد على صورة و وظيفة لاماشتو

Patzek ,(Il. 21.483)

١٣ -

H. Gollancz. "A Selection of Charms from Syriac Manuscripts," Acres du XI Gongrês International des Orientalistes (1897) IV 77—97, esp.8o. 85.

١٤ -

Schol. Aristoyh. Pax 758.

١٥ - لمعلومات عن بعض التصويرات ، انظر الملاحظة ٣ أعلاه. إن التصوير الموحد هو الرقية الكبيرة الموجودة في اللوفر في مجموعة دي كلارك.

RML III 269. RIA VI 442.

إن مخطط "سيدة الحيوانات" واضح بشكل خاص عند ميسنير حيث يوجد فيه حصان بجانب لاماشتو.

Meissner (1920/25) II pl. 34.

-١٦

On the iconography of the Gorgon see T G. Karayorga, ……… ……….(1970):J. Floren, Studien zur Typologie des Gorgoneion (1977): the orrted connections are discussed in C. Hopkins, "Assyrian Elements n the Perseus-Gorgon Story," AJA 38 (1934) 341—358: M .E. Will, Rev. Arch. VI 27(1942) 60—76; Barnett (1960) 145—158; Hopkins (1961); Goldman (1961); Kantor (1962); Akurgal (1968) 187; W. Culican, "Phoenician Demons,"JNES 35 (1976) 21— 24; Helck (1979) 214 f.; for details borrowed from Pazuzu heads see Boardman (198o) 79.

١٧ - لمعلومات عن تصوير كركو، انظر

G. Richter, A Handbook of Greek Art (1959) 63; Schefold (1964) 49.

لمعلومات عن الحصان بجانب لاماشتو، انظر الملاحظة ١٥ أعلاه. كركون تحمل ثعبانين: قلادة من الذهب من دلفي.

Hopkins (1961) pl. 15.2. انظر أيضا Burkert (1987b) 26—32.

-١٨

Strab. 16 p. 759: Konon, FGrHist 26 F 1.4o: Ios. Bell.Iud. 3.420: Plin. N.H. 5.69: 128; Paus. 4.35.9.

١٩ - عملة من تارسوس

Burkert (1983a) 210 n.26.

-٢٠

Burkert (1987b) 28 nn.79—80 with fig. 2.7, esp. "Williams cylinder"; Ward (1910) 201 no. 578; P. Amiet, Syria 42 (1965) 245 also in West (1971) pl.IIa.

٢١ - مايسمى نموذج بوليفيما.

E. Linger, DLZ 85 (1964) 694; M. Knox, JHS 99 (1979) 164 f.

٢٢-

Berlin VA 2145; M. Ohnefalsch—Richter, Kypros, the Bible, and Homer (1893) pl. 31.16; cf. p. 208; A. de Ridder, BCH 22 (1898) 452 fig. 4; Ward (1910) 212 no. 643c; A. Moortgat, Vorderasiatische Rollsiegel (1940) no. 781; C. Hopkins, AJA 38 (1934) 351 fig. 5 and (1961) pl. 15.3; Amiet (1976) 26 f.; B. Brentjes, Alte Siegelkunst des Vorderen Orients (1983) 165, 203.

المعلومات تقول أنه جيء به من بغداد، في حين أن أونفالش ريشر جعل الناس يعتقدون أنه من قبرص.

Burkert (1987a) 276 f. fig. 2.3.

٢٣-

E. Kuhnert, RML III 2032; also in Goldman (1961) 21 f.

٢٤-

Amiet (1976) 26, preceded by Hopkins (1961) 31.

٢٥ - مثال قديم وهام: إناء مصنوع من الرخام الأخضر أو الرمادي من كافاجا؛ يعود تاريخه إلى حوالي العام ٢٧٠٠ قبل الميلاد.

BM 128887, Strommenger (1962) pl. 38 f.

قارن الرقية الدائرية من لوريستان من جنبف.

Goldman (1961) pl. 1b.

٢٦-

Pind. Nem. 1.43—47, fr. 52u 7—18 Snell-Maehler; Eur. Herc. 1266—68; Theocr. 24; for pictures see LIMC Herakles nos. 1598— 1664.

لمعلومات عن العناصر الشرقية الأخرى في الأسطورة و صور هيراقل، انظر:

Burkert (1979) 80—83 and (1987b).

٢٧ - تم إعادة تفسير رقى الإله بيس المصري لتكون تصويراً لهرقل الداكتيس، انظر:

C. Grottanelli, "Eracle dattilo dell'Ida,. Aspetti 'Orientali,' " Oriens Antiquus 11 (1972) 2 208.

أظهر فورتواكنر مسبقاً بأن تصوير هرقل يعتمد على بيس.

A. Furtwängler, RML I 2143—45 and ARW 1o (1907) 325 = Kleine SchrUien II(1924) 420; see also A. M. Bin, "Da Bes a Herakies," Riv. Stud. Fen. 8 (1980) 15—42.

٢٨-

J. Boardman, Pre-Classical: From Crete to Archaic Greece (1967) 106.

كتب بوردمان "اننا ننظر عبثاً في فن فترة تأثير الشرق لأي شيء يمكن أن نطلق عليه فن ديني." إن هذه المقولة تتجاهل القوس من إيدا (الفصل الأول، "منتجات شرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظة ١٣. انظر الشكل.) وبالطبع فهناك عطاءات على شكل قرابين و صور دينية تجذب الأنتباه لخصائص العصر.

Faraone (1987) on Od. 7.91—94.

أو أيضاً مغني إلهي
من أحيقار "حتى خداع زوس"

١ - يمكن أن نسمي ملحمة جلجامش الأوديسة البابلية.

A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels (1949[2]) 1.

قائمة من الأشياء المتماثلة موجودة عند أوفهارت

Auffahrt (1991) 136—139 انظر أيضاً Gresseth (1975); Wilson (1986).

لفت بيكارت و جينسون و أنكاند الأنتباه الخاص إلى كاليبسو و سيدوري الزوجة التي تقدم المشروب و إلى الكينوس و أوتنابيشتم حيث أن أوتنابيشتم عامل نقل يترك عمله بعد أن نقل جلجامش (........ ....) تماماً كما حصل في الأوديسة حيث أن آخر عمل يقوم به فوأيشيان كان نقل أوديسيس (......... ....) انظر أيضاً

G. Crane, "Circe and the Near East," in Calypso. Backgrounds and Conventions of the Odyssey (1988) 61—85.

وصل فرايز (١٩١٠) إلى حالة من التطرف ؛ أما ريث (١٩٢١) فكان أكثر صلابة. و بالتحديد الخاص فإن إنكيدو قد جاء من عالم الأموات ليقابل صديقه (............ ....) تماماً كما جاءت روح باتروكيس لتقابل أخيل (........ ....) " لايمكن في الحقيقة مقاومة المقارنة"

G. S. Kirk, Myth (1974) 1o8; قارن idem, The Nature of Greek Myths (1974) 260 f.

انظر أيضاً الفصل الثاني "أرواح الأموات و السحر الأسود"، الملاحظة ٤. هناك أيضاً أتصالات بين ال Od. 11, the Nekyia; cf. C. F Lehmann-Haupt, RE XI 433. Germain, Genèse de l'Odyssee (1954) 342—346; Dirlmeier (1955) 30—35; "A faintly possible model": G. S. Kirk, The Songs of Homer (1962) 107.

لمعلومات عن بداية الأوديسية و جلجامش، انظر الفصل الثالث، "الأسلوب و الموقف العام في الملحمة الشرقية و الإغريقية" الملاحظة ١٧.

٢-

Atrahasis ed. Lambert and Millard (1969), with von Soden (1978); Bottéro and Kramer (1989); Dalley (1989).

٣ – انظر

Atrahasis ed. Lambert and Millard (1969) 11—13.

٤ -

Atrahasis I 7—10= Gilgamesh XI 15—18

(شكلت ترجمة الكلمة "شريف" في السطر ١٠ أشكالية لدى امبرت و ميلارد، انظر ملاحظاتهم، الصفحة ١٤٧).

"contre—maltre": Bottéro and Kramer 53o; "canalcontroller": Dalley 9); Atrahasis I 11—17.

جرياً وراء سودين و دالي تم هنا تعديل ترجمة لامبرت و ميلارد.

٥-

II v 16—19, 30—3', pp. 80—83; tablet X rev. I 4—7; II 2.5, pp. 116—119.

قارن تعليق لامبرت و ميلارد صفحة ١٦٦.

٦-

II. 15.187—193.

وضح الرسام زينوكليس الأخوة الثلاثة المقدسين على ظهر مزهرية سوداء.

(ca. 540—530 B.C.), BM B 425, ABV 184; A. B. Cook, Zeus II(1925) 745.

يقال أن سحب القسمة قد تم في موقع معبد أبولو في ....

و بعيداً عن هومر و أتراهيسس فإن النص الحيثي يقول: قسموا عندما خلقوا الأرض و السماء. أخذت ألآلهة العليا السماء وأخذت الآلهه الدنيا الأرض و البلاد لأنفسهم."

H. Otten and J. Siegelová, AfO 23 (4970) 32 f.

تنقص هنا البنية الثلاثية و سحب القرعة.

٧-

Hes. Theog. 883.

٨ - القسم هو: السماء- الأرض- العالم السفلي. قارن

II. 15.36 f.; cf. 3.277— 279; Od. 5.184 f. البحر - السماء - الأرض: II. 18.483 (وصف درع أخيل); Od. 1.52 f.; Hes. Theog. 847; Hymn. Dem. 33 f. Heaven—underworld—earth—sea: Hes. Theog. 736 f. Cf. already Wirrh (1921) 132; E. G. Schmidt, "Himmel—Erde-Meer im frühgriechischen Epos und im alten Orient." Philologus 125 (1981) 1—24 (still without knowledge of Atrahasis).

٩ - قارن

Cf. already Gruppe (1887) 612—618; U. von WilamowitzMoellendorif, Kleine Schrflen V 2 (1937) 167 and Der Glaube der Hellenen I(1931)341: "die fremde

Genealogie": W. Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur (1970) 24—26; A. Dihle, HomerProbletne (1970) 83—92.

لمعلومات عن وظيفة المشهد في الأليادة، انظر:

H. Erbse, A&A 16 (1970) 93—112. انظر الآن R. Janko, The Iliad: A Commentary IV (1992) 168—207.

-١٠

Plat. Krat. 402ab; Tht. 152e, 18oc—d; cf. Tim. 40e; Arist. Met. 983b27; Aet. 1.3.2; Plut. Is. 364c—d قارن .أشار إلى مصر للقارنة J. Mansfeld, Mnemosyne 38 (1985) 123—129.

-١١

11. …… ……… …………… ………… ……… ………… ……….: Il. 14.201

=302 ………… ……… ……… ………… …………… ………………..: 246.

يظهر أوسينوس و تيثيوس في

Hes. Theog. 133—136 ويظهر أيضاً في ذرية Phoroneus Apollod. Bib. 2.1

وكلاهما تم تصويرهم في ال

linos of Sophilos (about 570 s.c.), BM 1971.11—1.1; cf. A. Birchall, Brit. Mus. Quart. 36 (1971/72) pl. 37 G. Bakir, Sophilos (1981) 64 fig. 3; D. Williams in Greek Vases in the J. Paul Geuy Museum I (1983) 9—34: Tethys is spelt ……….. by Sophilos.

-١٢

U. Holscher, "Anaximander und der Anfang der Philosophie," Hermes 81 (1953) 257—277, 385—418, revised in Anfangliches Fragen (1968) 9-89 esp. 40—43; cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield The Presocratic Philosophers (1983[2]) W K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy I (1962) 58—61; Walcot (1966)34: West (1966) 204. The relevance of Enuma Bush for Hesiod was established by F. M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony," in The Unwritten Philosophy (1950) 95—116.

-١٣

13. Enuma Elish I 1—5.

-١٤

AHw 1353 f; ta-a-wa-ti (genitive): .Enuma BUsh IV 65 p. 23 Lambert and Parker; ti-a-wa-ti: II 81, p. 12 Lambert and Parker; ta-ma-tu: I 33, p. 2 Lanibert and Parker. The sign wa can also be read aw. For the change m/u see W. von Soden, Grundriss der Akkadischen Grammatik (1952) § 21d, 31a.

إن أول من رصد العلاقة بين إنوما إليش و هومر و تيامت و تيثيس هو كلادستون.

W. B. Gladstone, Landmarks of Homeric Study (1890), appendix; و من ثم F. Lukas, Die Grundbegrzffe in den Kosmogonien der alten Volker (1893) 154 n.; قارن أيضاً Duchemin (198oa) 851, 858 f., 864, 868; Szemerenyi (1974) 1 5o.

١٥ - لمعلومات عن سوفيلوس، انظر الملاحظة ١١ أعلاه.

Eudemos fr. 15o Wehrli = Damask. Princ. I 322.1 1; for theta reproducing Semitic taii' see also B. Schwyzer. Griechische Grammatik I(1939) 154.

-١٦

R. Gusmani in Studies in Greek, Italian and Indoeuropean Linguistics Presented to L. R. Palmer (1976) 77—82, against E. Laroche, Mélanges P Chantraine (1972) 83—91.

١٧ - لمعلومات عن تاريخ إما إليش، انظر:

Walcot (1966) 33; Reiner (1978) 175; Dalley (1989) 229 f; "neo—oriental": West (1971) 205.

١٨ - لمعلومات عن الـ

kestos Il 14.214 انظر C. Bonner, AJP 70 (1949)1—6; F. E. Brenk, Class. Bull. 54 (1977) 17—19; C. A. Faraone, Phoenix 44 (199o) 219—243. Zeus's catalogue, Il. '4.3 15—328; cf. Gilgamesh VI 42—78.

انظر أيضاً مخطط كاليبسو للآلهة التي تحب البشر في الاويسة

Od. 5.118—128.

لمعلومات عن الخلفية الشرقية لأفروديتي، انظر الفصل الثالث، "شكوى في السماء."

-١٩

Il. 15.36—38 = Od. 5.184—186.

لمعلومات عن الكتابة من سفاير، (انظر أعلاه الفصل الثاني، "أرواح الأموات و السحر الأسود." ملاحظة ٢٨):

IA 11 f., ANET 65g, Fitzmyer (1967) 12 f.

تجد أيضاً عند السومريين "قَسَمْ السماء و الأرض."

Descent of Ishtar 241; Bottéro and Kramer (1989) 285; in Tukulti Ninurta III (IV) 40, Annals of Archaeology and Anthropology 2o (1933) 121, 126;

حتى جاهوا أدى بنفسه القسم "بالسماء و الأرض."

Deut. 4:26— و أيضاً Mongols and Manchus in A. 1628, R. Merkelbach, Mithras (1984) f. n.7.

أكد مسبقاً سشواهن على الخلفية الشرقية للمعاهدات الدولية.

Schwahn RE IV A 1107 f.; انظر الآن M. Weinfeld, "The Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World," in I trattati nel mondo antico, ed. L. Canfora, M. Liverani, and C. Zaccagnini (1990) 175- 191.

-٢٠

Cf. E. D. van Buren, "The Rain-Goddess as Represented in Early Mesopotamia," Analecta Biblica 12 (1959) 343—355, esp. 350 f., p1. XXVI 9(Syria, second millennium); R. M. Boemer, Die Entwicklung der Glyptik wJhrend der Akkad-Zeit (1965) 62—64 with figs. 333, 364, 367, 368, 371, 373, etc. (third millennium); U. Winter (1983) 276 with fig. 273. Lugal-e 26: "Anu fecundated earth"; Erra I 28 f.:

"تزوج أنو، ملك الآلهة بالأرض وحملت له سبعة آلهة." أما في نص التعويذات لإبلنك

Ebeling, (1918/19) II 45

"فعندما تزوجت السماء بالأرض ، نمت النباتات بوفرة"

"As heaven mated with earth, and plants grew abundant"

٢١-

Niemeyer (1984) 68 f.; the statuette also in Schefold (1964) pl. 39; LIMC Hera no. 202.

٢٢-

Il. 14.274, 279; 15.225; 8.478 f.; 5.848 (……………); cf. West (1966) 200 f.; Burkert (1985) 174; F Soimsen, "The Two Near Eastern Sources of Hesiod," Hermes 117 (1989) 413—422.

٢٣ - لمعلومات عن

karuiles siunes

انظر

H. Otten, ZA 54 (1961) 135—141, 157; E. Reiner and H. G. Güterbock,JCS 21 (1967) 265 f.; V. Haas and G. Wilhelm, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (1974) 50—53; Gurney (1977) 15; V. Haas, Hethitische Berggötter und Hurritische Steindeimonen (1982) 32—34, 133.

٢٤-

24. Ebeling (1931) 38 no. 8.5

("الآلهة السبعة" التي اختفت\ قيدتها الآلهة المعادية للسماء) ؛

Enuma Elish 4.127; cf. 7.27. AHw 433 translates kamu 'to bind,' but CAD VII (K) 127 f. يصر على معنى يختفي Cf. B. Landsberger and J. V. Kinnier Wilson, JNES 20 (1961) 178 f.;J. S. Cooper, Analecta Orientalia 52 (1978) 141—154; Van Dijk (1983) 10 f.; Haas (1986) 45 f., 91—93.

٢٥-

Orph. fr. 114.

٢٦- انظر أعلاه، الفصل الأول، "مشكلة الكلمات المستعارة"، الملاحظة ٢٢؛ و انظر أيضاً الفصل الثالث، "الأسلوب و الموقف العام في الملحمة الشرقية و الإغريقية"

٢٧-

Eustath. 332.24—28; A. Dieterich, RhM 48 (1893) 280 = Kleine Schrften (1911) 121;J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion (1922[3]) 491—493. L. R. Farnell, The Cults of the Greek States V (1909) 172.

٢٨- قارن مسبقاً

E. Assmann. "Titaia. Titanen und der Tartaros," Babyloniaca 6 (1912) 236—239; Astour (1965) 196 n.3.

بالنسبة للتشابه الصوتي، لاحظ الأحفاد الأسطوريين لملوك أوغاريت ديتانو عند اجتماعهم في عالم الأموات.

O. Loretz, Ugarit und die Bibel (1990) 69.

٢٩-

Ebeling (1931) 76 no. 20.4; 138 no. 30 C 4; E. D. Van Buren, Orientalia 10 (1942) 69 f.

الفخار هو المادة الأساسية التي خلق منها الأنسان.

Zimmern (1901) 158 f. no. 48.1; Atrahasis I 203.

٣٠-

Reiner (1978) 157.

٣١ - انظر الفصل الأول، "الكتابة و الأدب في القرن الثامن."

٣٢- قارن

West (1988) 169.

ليس من السهل أن يكون هناك اتفاق على عملية تأليف و تأريخ لنصنا للأليإذة. يكفي أن نشير إلى

A. Lesky, RE Suppl. XI 687—846 s.v. Homeros (1968); A. Heubeck, Die Honierischc Prage (1988[2]);J. Latacz, Homer (1989[2]).

أميل أنا للأعتقاد بأن نصنا هو تعبير حسن التخطيط من البداية للنهاية ؛ و يعود تاريخه للنصف الأوا للقرن السابع ، و ذلك بالاعتماد على أجيال من المغنيين الشفهيين القدماء. قارن

(cf. WSt 89 [1976] 5—21).

شكوى في السماء

١ - انظر

P. Von der Mühll, Kritisches Hypomnema zur Ilias (1952).

خصص فوندير موهل عملياً كل المشاهد المقدسة "لمراجعاته"
قارن

96 f. on Il. 5.353—431.

٢ -

Esp. L. A. Stella, Il poema di Ulisse (1955) 188—205; Stella (1978) 73—123.

٣ -

Gilgamesh VI 1—91: ANET 83 f.

لقد تم تعديلها وفقاً لفون سودين.

٤ -

4. II. 5.330—43 I.

٥ - لاحظ ذلك كريشس (١٩٧٥) ١٤ ، الذي قارن تهديد عشتار بتحرير الأموات من العالم السفلي ، لو لم يمنحها آنو رغبته (........................ ....) ، بالتهديد

المعاكس لهسيود في الأوديسة للذهاب إلى العالم السفلي إن لم يمنحه زوس رغبته (....... ....). انظر أيضاً :

Burkert in Eranos Jahrbuch (1982) 335—367.

٦-

Il. 21.505—513.

٧-

7. Cf. Burkert (1985) 152—156.

لمعلومات عن أنكيسز و أفروديتي ، انظر

L. H. Lentz, Der Homerische Aphroditehymnus und die Aristie des Aineias in der ilias (1975), خاصة 104—107, 144—I 52. Helck (1979) 243— 249.

يعتبر هيلوك ويشكل عملي أن المعبد الهومري بكليته يعيد أنتاج آلهة شمال سورية و آلهة المملكة الحيثية الثانية.

٨- تم ذكر ديوني في Hes. Theog.17 في قائمة مشابه لقائمة هومر . قارن

(West [١٩٦٨] ١٥٦)

و تم ذكرها في Theog.٣٥٣ كواحدة من بنات أوسينيوس ، انظر :

Strab. 7 p. 392.

يقول ستراب أن ديوني قد تم تقديمها هنا بشكل ثانوي. قارن

Escher, RE V 878—880. G. Murray, Five Stages of Greek Religion (1925) 77.

ناقش إسكر الفكرة وهي أن ديوني قد سبقت هيرا كزوجة لزوس ؛ و لكن الخط ب يُفَنِّدْ هذه الفكرة ويعتبر هيرا هي زوجة زوس. لمعلومات عن

Diw4a انظر M. Gerard—Rousseau, Les mentions ret igieuses dans les tablettes tnycéniennes (1968) 67—70.

النهاية .... بقيت على عملها في اللغة الإغريقية ، و بذلك يمكن دائماً صياغة الاسم المؤنث بها. قارن

Danae Akrisione, It. 14.3 19; Helena Argeione, Hes. fr. 23a20.

-٩

9. Callim. Hymn. 5, esp. 5.35 with schol.; انظر W. Burkert, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 22 (1970) 361 f.; see also the Catalogue of Ships, II. 2.559—568; Φ. Andersen, "Die Diomedesgestalt in der Ilias," Symb. Oslo. suppl. 25 (1978). Note that Diomedes is immortal (Thebais fr. 5 Davies)

-١٠

Porph. Abst. 2.54 f.

لم يُؤْخَذْ هذا الجزء من ثيوفراستس ، و لكن لايمكن استنتاج تفاصيل أخرى ؛ و لم يُذْكَرْ "ملك ديلفوس القبرصي"، ولا "سيلكس الفقيه في الدين" في أي نص معروف في مكان آخر. قارن

. RE I A 1835 s.v. Salamis.

-١١

F. Schwenn, Die Menschenopfrr bei den Griechen und Römern (1915) 71 f argues against this thesis.

١٢- انظر الفصل الأول، "الخلفية التاريخية"، ملاحظة ١٩ و انظر أيضاً في الأسفل "الأرض مكتظة بالسكان"، ملاحظة ١٢.

١٣- انظر

Burkert (1983a) 60 f.

-١٤

Gilgamesh VI 53—57.

انظر أعلاه، "من أتراهاسيس إلى خداع زوس"، ملاحظة ١٨

-١٥

Od. 4.759—767.

١٦- نوع من العطاءات النباتية.

L. Deubner, Kleine Schrflen zur klassischen Altertumskunde (1982) 625; cf. Schol. 761 and Eust. Invented by the poet: S. West in A. Heubeck, S. West, and J. B. Hainsworth, A Commentary on Homer's Odyssey I(1988) 240; "ohne jede Analogie" according to K. Meuli, Ausgewahite Schrifien II (1975) 994 n.1.

١٧-

Gilgamesh III ii 1—21; ANET 81; Dalley (1989) 65 supplemented according to von Soden (1982) 38.

١٨-

Il.16.220—253.

١٩- قارن

Jeremiah 44:17—19 and the Greek Adonia; cf. also the Ugaritic epic of Keret ii

قارن أيضاً الملحمة الأوغاريتية لكيريت ....

ii 73—80, ANET 143.

الأرض مكتظة بالسكان

١-

Atrahasis III vii 1—9, p. 102 f. Lambert and Millard.

"تنظيم النسل" هو

aladam pursi, line 9. Cf. A. D. Kilmer.

ينعكس مفهوم بلاد الرافدين لاكتظاظ الأرض و يجد الحل لهذه المشكلة في الأسطورة.

Orientalia 41 (1972) 160—177.

من ضمن الدراسات لفكرة اكتظاظ الأرض دون المعرفة بأتراهاسيس هي:

H. Schwarzbaum, "The Overcrowded Earth," Numen 4 (1957) 59—74; G. Dumézil, Mythe a epopée I(1974[2]) 31—257; J. W. de Jong, "The Overburdened Earth in India and Greece," JAOS 105 (1985) 397—400.

٢-

Atrahasis I 352—3 59= II 1—8.

٣-

Kypria fr. 1 Allen = fr. 1 Davies = Schol. AD Il. 1.5.

٤-

4. Schol. AD Il.1.5; cf Schol. Eur. Or. 1641; E. Bethe, Homer II (19292) 154 f.; 228. قارن أيضاً Gilgamesh XI 182—185.

تناقش الآلهه فيما إذا كان تقليص عدد السكان سيتم بالفيضان أو الوحوش التي تأكل البشر أو المجاعة أو الطاعون.

٥-

Prokl. Chrestom. p. 102.13 Allen = p. 31.5 Davies.

٦-

Hes. fr. 204.96 ff.; cf M. L. West, CQ 11 (1961) 133—136 K. Heilinger, MH 40 (1983) 23 f.

٧-

Enuma Elish I 47 ; ANET6I; Dailey (1989) 234 in the transcription of Eudemos.

(انظر أعلاه، "من أتراهاسيس حتى خداع زوس"، ملاحظة ١٦.

Mummu is ………

٨-

Apollod. Bibl. I.39—44; cf. Burkert (1979) 7—9.

٩- أصرَّ كولمان على الشخصية ما قبل الهومرية للقصة. انظر:

"Em vorhomerisches Motiv im lliasproomium," Philologus 99 (1955) 167—192, referring to the Mahabharata, as Schwarzbaum, Dumezil, and de Jong.

و كذلك فعل دي يونك. (انظر أعلاه، ملاحظة ١). وكذلك لاحظ ريث (١٩٢١) ١٣٢ في الوقت الذي لا تزال فيه معرفة الأشياء المتماثلة مع أتراهاسيس غير مكتملة.

١٠- انظر.

Rzach, RE XI 2379 f.; H. Lloyd-Jones, "Stasinus and the Cypria," in Stasinos. Syndesmos Hellenon Philologon Kyprou 4 (1968/72) 115—122, esp. 117 f.

من الصعب القبول بوجود اتصال مباشر مع أفروديتي القبرصية- و إلا ستكون النتيجة كبريديا.

١١-

Schefold (1964) pl. 29b; LIMC Alexandros no. 5 = Aphrodite no. 1423 = Athena no. 405; Il. 24.29 f.; cf. K. Reinhardt, Das Parisurteil (1938); I. Raab, Zu den Darstellungen des Parisurteils in dergriechischen Kunst (1972).

١٢- انظر

V. Karageorghis, "The Age of Exuberance," in Salamis. Recent Discoveries in Cyprus (1969).

لمعلومات "عن السيف ذو المسامير الفضية"، انظر صفحة ٧٠. لمعلومات عن دور قبرص، انظر أعلاه "من أتراهاسيس حتى خداع زوس"، ملاحظة ١٩، و انظر "شكوى في السماء، ملاحظة ١٢.

١٣-

H. Bossert, Altsyrien (1951) no. 815; Markoe (1985) 278— 283, E 2 and E 1; U. Gebring and H. G. Niemeyer, eds., Die Phonizier im Zeitalter Homers (1990) 186 f. no. 139 fig. 23.

١٤-

C. Clermont-Ganneau, L'imagérie Phénicienne et Ia mythologic iconologique chez Iesgrecs (188o).

١٥- أنا مدين بهذه الفكرة لـ

C. Grottanelli and A. Hermary.

١٦-

Il. 5.311 f.; cf. f., etc.

١٧-

Atrahasis I 27—102, pp. 44—49 Lambert and Millard.

١٨-

Il. 1.396—406; cf. W. Kullmann, Das Wirken der Glitter in der Ilias (1956) 14—17; Duchemin (198oa) 864; B. K. Braswell, "Mythological Invention in the Iliad," CQ 21 (1971) 18 f.

١٩- قارن

J. Duchemin, Promethee. Histoire du mythe de ses engines orientales a ses incarnations modernes (1974).

لمعلومات عن الأسطورة الخَدّاعَة و أتراهاسيس، انظر:

Burkert (1982b)

سبعة ضد طيبة الإغريقية

١-

F H. Stubbings, CAH II 2^3 (1975) 168.

٢-

2. S. Symeonoglou, Kadmeia I(1973) 72—76; F H. Stubbings, CAH II 2^3 168 f.; T. G. Spyropoulos, Minos suppl. 4 (1975) 53—55; 58—71.

ناقش سكاتشر مشكلة كيفية جمع نتائج التنقيب مع التراث الأسطوري في كتابه

A. Schachter, "The Theban Wars," Phoenix 21 (1967) 1—10; Edwards (1979), esp. 104 f.; C. Brillante, "Le leggende Tebane e l'archeologia," SMEA 21 (1980) 309—340;

من المكن لأكثر من فرضية أن تناسب الوضع:

Edwards 189.

اعتقد بيليجن أن تدمير مدينة طيبة (من قبل الإبيكوني) و كذلك مدينة طروادة .... كانا حوالي ١٢٥٠ ....

لقي أنكار فينلي لتأريخ حرب طروادة دعماً من التاريخ المتأخر لتدمير مدينة طروادة الذي وضعه بلودو.

, Proc. Brit. Ac. 6o (1974) 393—412; E. F. Bloedow, Prdhistorische Zeitschrift 63 (1988) 23—52.

٣-

Il. 2.505 with Schol.B and Strab. 9 p. 412.

لمعلومات عن التاريخ المتأخر للقائمة، انظر:

Giovannini, Etude historique sur les origines du catalogue des vaisseaux (1969); G. S. Kirk, The Iliad: A Commentary I(1985) 168—195.

لاحظ أن الألياذة تفترض وجود بويتوي في بويتيا و الذي جاء، حسب التراث المحلي، إليها بعد حرب طروادة.

٤- لمعلومات عن تاريخ بويتيا وطيبة في أوائل الفترة التاريخية القديمة، انظر:

P. Cloché, Thebes de Béotie (1952); M. Sordi, "Mitologia e propaganda nella Beocia arcaica," Atene e Roma, n.s. 11 (1966) 15—24; Jeffery (1976) R. J. Buck, A History of Boeotia (1989); H. van Effenterre, Les Béotiens (1989); bibliography inJ. M. Fossey andJ. Morin, eds., Boeotia Antiqua I(1988).

٥-

....: Il. 4.406; Od. 11.263. Fragments of the Thebais: pp. 21—26 Davies.

ما تزال أكبر دراسة لكل التراث الطيبي موجودة عند س. روبرت.

C. Robert, Odipus (1915). انظر أيضاً Burkert (1981a) 29—34.

٦-

Following Keramopoullos, see the map in RE V A 1425 f.; cf. T. G.Spyropoulos, Minos suppl. 4 (1975) 62; K. Demakopoulou and D. Konsola, Archaeolocisches Museum Theben: Führer (1981) 22; N. D. Papachatzis, Pausanbou Periegesis V (1981) 64 f.; S. Symeonoglou, The Thpography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times (1985) 32—38.

أنكر يو. فون ويليامويتز البوابات السبعة لمدينة طيبة.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Die sieben Tore Thebens," Hermes 26 (1891) 191—242 = Kleine Schrften V 1 (1937) 26—77, esp. 62 f.

ثم تبعه ويلياموينز سكوبر الذي قال أن للمدينة ثلاثة بوابات من الناحية الطبوغرافية

F Schober, RE V A 1429;

"drei Tore . . . entsprechen allein der Lage auch der heutigen Stadt, die auch nur drei Ausgänge kennt"; Howald (1939) 3; P. J. Reimer, Zeven egen Thebe, Diss. Amsterdam (1953).

٧-

7. The oldest lists are in Aesch. Sept. 375—652 and from the Argive dedication at Delphi, Paus. 10.10.4; cf Apollod. Bibl. 3 [63] 6.3; Robert, Odipus (1915) I 237—247.

٨- يحتمل أن يكون أمفياروس .... هي بالأصل امفياريس .... (وذات صلة ب آريس. انظر :

A. Heubeck, Die Sprache 17 [1971] 8—22),

و قد سميت آمفيس .... في إسكيلس .... ويعتقد أنها متصلة ب أمفيون .... الذي كان قبره موجود بشكل ظاهر في ثيبايس. إن أسماء أدراستوس .... و إمفيوس مرتبطان ب .... ويعكسان لحد ما الثيبية (؟) قارن

B. C. Dietrich, Historia 29 (1980) 499.

لمعلومات عن ديامو ديس، انظر "شكوى في السماء"، ملاحظة ٩- ١٠.

٩-

Howald (1939), criticized by A. Lesky, Die tragische Dichtung derHellenen (1972[3]) 89 with n.25. Sikyon: Hdt. 5.67.

لمعلومات عن آنون، انظر

Burkert (1979) 127.

١٠-

Ed. P. F Gössmann (1956); Cagni (1969); Labat et al. (1970) 114—137; Bottéro and Kramer (1989) 680—727; Dailey (1989) 285—3 12; not in ANET; cf Reiner (1978) 166—168.

يقارن ولكات الطريقة التي يقدم بها الشاعر نفسه (...... ....) بقصيدة هيسيود. إنها تذكرنا بشكل غريب بالإله إرا، إله الحرب و الطاعون الذي هو عند سوفوكليس أ. ت. آريس، إله الحرب الذي تم تقديمه كإله الطاعون (١٩٠).

١١- انظر

Cagni (1969) 44 f.: ninth century at the earliest; Bottéro and Kramer (1989) 720: about 85o B.C.: W. von Soden. UgaritForschungen 3 (1971) 255 f: 765—703 B.C.; cf. Dalley (1989) 282— 284.

١٢-

Reiner (196ob); cf Reiner (1978) 167; Cagni (1969) 45.

بخصوص تارسوس، انظر أعلاه، الفصل الثاني، "التنبؤ بالكبد"، الملاحظة

١٣- انظر

Jastrow (1905/12) I 173 f.; Meissner (1920/25) II 203; D. O. Edzard in H. W. Haussig, ed., Worterbuch der Mythologie I (1965) 124 f.; Gossmann (note 1o above) 70—72.

ربط ريث (١٩٢١) ١٥٧ مسبقاً السبعة الأشرار بـ "السبعة ضد طيبة."

١٤- مجموعة من نصوص التعويذات

Asakki maruti, Thompson (1903/04) II 28 f.

لمعلومات عن إتيمو ....، انظر الفصل الثاني أعلاه، "أرواح الأموات و السحر الأسود"، ملاحظة ٢. لمعلومات عن الغوله............. أعلاه، انظر الفصل الثاني، لاماشتو، لاميا و كوركو"، ملاحظة ٦.

١٥- المجموعة

utukki lemnuti XVI, Thompson (1903/04) I 88—103.

في سياق الكسوف، قارن اللوحة ٥ من نفس السلسلة

Thompson I 5o f., 74 f.

١٦-

Thompson (1903/04) I 184—201; cf. Meissner (1920/25) II 199 f.

١٧-

Meier (1941/44); earlier treatment by Zimmern (1901) 168 f. n.54.; قارن Castellino (1977) 716—725; انظر الآن F. A. M. Wigger— mann, Babylonian Prophylactic Figures: The Ritual Texts (1986) 205— 227.

يظهر "السبعة المقدسين" و "السبعة حملة السلاح" في نص عن تصنيع التماثيل السحرية أيضاً.

Rittig (1977) 154 f., 164 f. (KAR 298).

١٨- قارن

C. L. Woolley,JRAS (1926) 689—713; R. Borger, Bibl. Or. 30 (1973) 176—183; Rittig (1977).

انظر أعلاه، انظر الفصل الثاني، "التطهير"، ملاحظة ٣١؛ و "أرواح الأموات و السحر الأسود"، ملاحظة ٢٨، ٣٤؛ و "من أتراهسيس حتى خداع زوس"، ملاحظة ٢٩.

١٩- الصيغة التي استعملت .... (..................... قارن الفصل الأول، "مشكلة الكلمات المستعارة، ملاحظة ٣٤) تعني بالأساس "القتال المتبادل"،

(Meier [1941/44] 151)

و لكنها تستعمل بمفهوم أعم بمعنى "مقاتل". انظر:

AHw 581, 672

٢٠- يقول أوبنهايم بأن الهدف الواضح من النحت هو جعل الأشكال مشابه لما هو بالمرآة.

M. von Oppenheim, Tell Halaf III: Die Bildwerke, ed. A. Moortgat (1955) pl. 35b, A 3, 49, p. 54: "Die Absicht des Bildhauers war anscheinend, die Manner spiegelbildgleich zu bilden"; H. T. Bossert, Altsyrien (1951) no. 472.

انظر الشكل ٨. لمعلومات عن التصوير الأتروسكاني، انظر:

I. Krauskopf, Der Thebanische Sayenkreis und andere 4griechische Sagen in der etruskischen Kunsi (1974).

٢١-

II Samuel 2:16; cf. C. Grottanelli, "Horatius, i Curiatii e II San. 2.12—28," Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 35 (1975) 547— 554.

٢٢-

22. Liv. 1.24 f.; see Grottanelli (above, note 21).

٢٣-

23. Pind. frs. 162—163; cf. Pyth. 4.88 with Schol.; Diod. 5.50 f.; Apollod. Bibl. 1 [53—55] 7.4; Eust. 1687.36.

تم ذكر الألودي في

11. 5.385 f., Od. II.305—320; كما تم ذكرهم لدى هيسيود Hesiod fr. 19.

٢٤- انظر

R. Hampe, Fruhe griechische Sagenbilder in Bëotien (1936);

وضع سكيفولد تاريخ في القرن الثامن.

Schefold (1964) 6a. و لكن انظر K. Fittschen, Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstelluneri bel den Griechen (1969) 213—221.

لمعلومات عن التماثل وخاصة الثعبان ذو الرؤوس السبعة في التصوير الشرقي، انظر

Burkert (1979) 8o— 83; (1987b) 25—29. Bocotians, lawones, and Locrians are grouped together, Il. 13.685,

انظر أعلاه، الفصل الأول، "الخلفية التاريخية"، ملاحظة ١٨.

٢٥- انظر الفصل الثاني، "التنبؤ بالكبد" و "إيداعات التأسيس".

٢٦-

26. J. McK. Camp, "A Drought in the Late Eighth Century B.C.," Hesperia 48 (1979) 397—411; contra, see I. Morris, Burial and Ancient Society (1987)158—167.

٢٧-

I. Krauskopf (انظر الملاحظة ٢٠ أعلاه) 86, 299. جرياً وراء E. Simon: LIMC I 711 s.v. Amphiaraos.

٢٨-

G. Mylonas, Praktika (1953) 81—87.

أعطى ميلانوس تاريخ غامض و هو "أواخر العصر الهندسي"؛ قارن

Paus. 1.39.2; Plut. Thes. 29.5; and Eur. Supplices.

٢٩- انظر

See J. N. Coldstream, "Hero—Cults in the Age of Homer, JHS 96 (1976) 8—17.

٣٠- انظر أعلاه، "من أتراهاسيس حتى خداع زوس"، ملاحظة ٣٢.

٣١- لمعلومات عن الحكماء السبعة للأزمنة البدائية (..............)، انظر

AHw 58 f.; E. Reiner, Orientalia, n.s. 30 (1961) 1—11; R. Borger, JNES 33 (1974) 183—196.

٣٢- يظهر سيبيتي .... في كتابة سفيري .... (انظر أعلاه، الفصل الثاني، "أرواح الأمات و السحر الأسود" و ملاحظة ٢٨. و انظر

ANET 659, Fitzmyer (1967) 12 f.

الأسلوب و الموقف العام في الملحمة الشرقية و الإغريقية

١-

Stella (1978) 362—391.

مع المقولة الحذرة بوجوب استبعاد التأثير المباشر:

"esclusa naturalmente ogni eventualita di influssi diretti su Omero" (368).

بدأت عمليات مقارنة هومر و البابليين مع جينسين و فرايز و استمرت مع ريث (١٩٢١) و أونكاند (١٩٢٣)

Jensen, Fries, Wirth (1921), Ungnad (1923).

لمعلومات عن تطورات الأحدث، انظر و بشكل خاص:

Bowra (1952), Dirlmeier (1955), Gordon (1955), Walcot (1966), Gresseth (1975), Heick (1979) 249—251. See also Burkert (1991).

٢- انظر

M. Parry, The Making of Homeric Verse (1971).

٣- أصبحت المراجع وافرة. يكفي أن نذكر

R. Finnegan, Oral Poetry. Its Nature, Significance, and Social Context (1977);J. M. Foley, Oral-Fortnulaic Theory and Research. An Introduction and Annotated Bibliography (1985).

٤-

quradu Enlil in Atrahasis ,1.8 = Gilgamesh XI 16.

لهذا الموضوع وما سيأتي بعده، انظر أيضاً

Bowra (1952) 241.

٥-

Utnapistim ruqu in Gilgamesh X—XI passim.

٦-

qarrad la §anan in Erra passim.

٧-

rkb rpt in Baal passim, btlt nt in Baal and Aqhat passim, dnl rpe in Aqhat passim.

٨-

mudu tuquntu in Gilgamesh IV vi 30.

٩-

tabat rigma in Gilgatnesh XI 117.

١٠-

ersetim rapaitim in Gilgamesh VIII iii—iv 43, 46, 47, p. 49 Thompson; cf ……… ……… As to "black earth" (……… ………), Ottinger (1989/90).

يناقش أوتينكر لصالح المنطقة الهوريتية- الحثية.

١١- تجد صلاة السومريون لإله القمر في

SAHG 223 = Castellino (1977) 336 line 16. In Hittite Ullikummi is called 't'tht'r of the gods": ANET 121 f., as El is ab adm, father of men in Ugarit.

-١٢

Pasu ippus-ma iquabbi, ana . . . (amatarn) izakkar with slight variations; انظر F. Sonnek, "Die Einflihnmg der direkten Rede in den episcileti Texten," ZA 46 (1940) 225—235:

تأتي هذه الصيغة في الحكايات

e.g., Lambert (1960) 178.7.

-١٣

Gilgamesh X I 11 f.; cf X iv, 12—14; Etana II 99;J. V. Kinmet Wilson, The Legend of Etana (1985) 98; في الحيثية: J. Siegelova, Appu-Mardien und Hedaminu-Mythus (1971) 48 f.; "يتحدث الناس لقلوبهم" في العهد القديم: Gen. 27:41 f., I Samuel 1: 12 f.; cf. Stella (1978) 365; D. O. Edzard, "Selbstgesprach und Monolog Jet akkadischen Literatur," in Lingering over Words: Studies in Andent Near Eastern Literature in Honor of W. L. Moran, ed. T. Abusch. J. Huehnergard, and P. Steinkeller (1990) 149—162.

-.١٤

minımu seri ina namari in Gilgatnesh XI 48 = 96, cf. Ungnad (1923) 30.

-١٥

ANET 124.

يرسل إله الطقس تاشميشو بنفس الطريقة التي يرسل بها زوس هيرمس في الأوديسة ٥. يحصل تجمع هام للآلهة في جلجامش (VIII 3 ff.) حيث يتخذ الآلهة قرار بموت انكيدو. في القصيدة السومرية، دخل نينورتا المنتصر إلى الأجتماع و هدد بإثارة الفوضى و لكن أمه استرضته.

ANGIM 71 ff. (Bottéro and Kramer [1989] 381 f.) has a marked resemblance to Hymn Apoll. 3— 13 Horn. أنا مدين بهذه الملاحظة ل C. Penglase.

لمعلومات عن أوغاريت، انظر

E. T. Mullen, The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature (1980).

١٦- انظر

Bowra (1952) 266 f.

بورسوس الذي ضمَّن مواد من جاجامش.

١٧- انظر

Wirth (1921) 112 f.; A. B. Lord in A. J. B. Wace and F. H. Stubbings,A Companion to Homer (1967) 198.

-١٨

Gilçanwsh III iv 141—148 (في إعادة تركيب فون سودين). p. 27 Thompson ANET 79; Dalley (1989) 145. Limatu awilutim; في النسخة البابلية X . ii 4 p. 53 Thompson. Cf. Gresseth (1975) 14; T Bauer, JNES 16 (1957) 260.

بوير الذي أشار إلى التركيب الجديد "أن يضع الإنسان اسمه لناس في الأزمنة التالية".

sakin sumim ina nisi uhhurati) in school texts.

لمعلومات عن الهندو- الأوربية- الإغريقية ....، انظر

R. Schmitt, Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit (1967) 61—69.

-١٩

Il. 12.322—328, imitated by Stesichorus s 11 Page—Davies.

-٢٠

Gilgamesh VI 162f, ANET85

ترجم بورا "عضو" الثور، وهذه قد تكون مضللة.

For imittu, hind leg, see AHw 377

-٢١

Il. 22.20.

-٢٢

Od. 18.136 f., taken up by Archilochos 13 1—132 West, then by Heraclitus B 17.

-.٢٣

23. Ludlul bel nemeqi II 43—45; Lambert (1960) 40 1. ترجم لامبرت النص kipitê u katami,

"مثل فتح و إغلاق الساقين"، و هذا يمكن أن يكون المعنى الأصلي؛ و لكن التعليق على الفقرة الذي جاء من مكتبة آشور بانيبال يقدم شرح المعنى "ليل ونهار"

(Lambert 40; cf 291) ; hence ANET 435;

فهمت الفقرة بهذه الطريقة في زمن أركيلوكس.

٢٤- انظر

See M. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature II(1976)57— 72.

للحصول على النسخ المختلفة و الوثائق المكتوبة و نصوص ورق البردي و على الطبعات القديمة.

-٢٥

D. Luckenbill, The Annals of Sennacherib (1924) 43—47; transcription in Borger (1979) I 83—85; translation in Luckenbill (1926/27) II § 252—254, Il. 20.498—501,

٢٦- لمعلومات عن المرتزقة، انظر الفصل الأول، "منتجات شرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظات ٦٣- ٦٨. قارن النتائج المستخلصة من الإناء البرينيسي (شكل ٧)، و الفصل الثالث، "أكتظاظ الأرض بالسكان"، ملاحظة ١. (التي تحتويي أيضاً على عربة الأمير).

-٢٧

Judges 4.

٢٨- لمعلومات عن أوغاريت، انظر

H. Gese, Die Religionen Aitsyriens (1970) 54; Dirlmeier (1955) 25 f.;Jeremiah 2:27; Il. 22.126; Od. 19.163; Hes. Theog. 35.

-٢٩

Od. 19.107—114: ... ... (114); Hes. Erga 225—247; Assurbanipal in Streck (1916) II 6 f.; cf. Walcot (1966) 92 f. Jeffery (1976) 39; West (1978b) 213.

٣٠- انظر أعلاه، الفصل الأول، "الكلمات المستعارة"، ملاحظة ٣٠.

30. See above, Chapter 1, "Loan-Words," note 30.

الحكايات

١- انظر بشكل عام

W. Wienert, Die Typen dergriechisch-romischen Fabel (1925); K. Meuli, Wesen und Herkunft der Fabel (1954) = Gesam,nelte SchrUien (1975) 731—756; M. Nøjgaard, Lafable antique I(1964); Rodriguez Adrados (1979); T. Karadagli, Fabel und Amos (1981); O. Reverdin, ed., La fable, Entretiens sur l'antiquite classique 30 (1984);

لمواد هائلة عن تأثير الحكايات القديمة، انظر

Enzyklopädie des Marchens (1977 ff.) s.v. Asopika. Babrios, Avianus, Pabel, etc.

-٢

E. Brunner-Traut, A1ttiyptische Tiergeschichte und Fabel (1970[3]).

-٣

E. Ebeling, Die babylonische Pabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte (1931); انظر بشكل خاص Lambert (1960); RIA VII 46.

-٤

"The king of trees": Judges 9; "The thistle and the cedar tree": II Kings 14:9.

-٥

H. Diels, "Orientalische Fabein in griechischem Gewande," Internationale Wochenschrft 4 (1910), on Callim. fr. 194 compared with "the palm and the tamarisk," for which see now ANET 410 f., Lambert (1960) 151—164. See also A. La Penna, "Letteratura eso— pica e letteratura assiro—babilonese," REIC 92 (1964) 24—39; Rodriguez Adrados (1979) 301—379.

٦-

Babrius 2.2 f.: ……… ……… ……… ……… ………… ……… ……… ……....

....

لمعلومات عن هوية "الملك الأسكندروس" الذي تم ذكره في إهداء بابريس، انظر

B. E. Perry, Babrius and Phaedrus, Loeb Classical Library (1965) xlvii—lii;

Inschriflen von Ephesus V: Die Inschriflen Kleinasiens 15 (1980) no. 1537.

٧- لمعلومات عن أحيقار، انظر الفصل الأول، "الكتابة و الأدب في القرن الثامن، ملاحظة ٣٠- لمعلومات عن ليديا ، انظر "الخلفية التاريخية"، ملاحظات ٢٥- ٢٦. جمع رودريكوز أدرادوس التماثل بين الحكايات الإغريقية وحكايات بلاد الرافدين في.

Rodriguez Adrados (1979) 376— 378.

التشابهات الهيلينيه في

West (1969); Aesop no. 137 Perry, Babrius no. 84.

يبدو أنّ حكاية "الذبابة و الفيل" على الخصوص قريبة من حكاية "الطير و الفيل"

(Lambert [1960] 217 f., 39),

أكد موران بأن الحيوانات الصغيرة الموجودة في النسخة الأكادية، niniqu، لم يتم التعرف عليها.

Moran (1978) 18 n.7 .

٨-

Archilochus fr. 174—181 West; Aesop no. Halm = I Perry; cf. Williams (1956); I. Trencsényi.-Waldapfel, Untersuchungen zur Religionsgeschichte (1966) 186—191; H. Freydank, "Die Tierfabel im Etana-.Mythus," Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 17 (1971) 1—13; Rodriguez Adrados (1979) 319—321. Further Greek archaic fables: Archilochus fr. 187 West = Aesop no. 81 Perry; Semonides fr. 13 West = Aesop no. 3 Perry.

-٩

ANET 114—118, 517 Labat et al. (197o) 294—305; cf. E. Ebeling, AOF 14 (1944) 298—303; W von Soden, WZKM 55 (1959) 59—61; I. Levin, Pabula 8 (1966) 1—63.

١٠- انظر

R. Wittkower, "Eagle and Serpent," journal of the War- burg Institute 2 (1938/39) 293—325; C. Grottanelli, Riv. Stud. Fen. 5 (1977) 16—18; B. Garbe, "Vogel und Schiange," ZeitschrJifur Volkskunde 75 (1979) 52—56; Aesch. Cho. 246, etc.

١١- تجد معلومات عن الختم الأسطواني في

11. W. H. Ward (1910) 144 flOS. 391—394; Enciclopedia dell'arte antica s.v. Etana.

و لكن لا يوجد رابط تصوير مباشر : حيث ظهر كانوميد (الولد الطروادي الجميل الذي أحبه زوس و اتخذه كعشيق وساقٍ) و النسر في الفن الإغريقي فقط بعد القرن الرابع قبل الميلاد. انظر :

LIMC s.v. Ganymedes.

-١٢

Archilochus fr. 196a West = ZPE 14 (1974) 97—112; the proverb ……… ……… ……… ……… in Aesop 223 Perry, Paroemiographi Graeci I 381, II 181 and 491, Schol. Aristoph. Pax 1078.

١٣- انظر

See W. H. Moran, HSCP 82 (1978) 17—19; J. Bremmer, ZPE 39 (1980) 28.

١٤- ، انظر أعلاه الفصل الأول ، "الكتابة و الأدب في القرن الثامن ، ملاحظة ٢٥.

-١٥

15. Gilgamesh XI 266—289.

-١٦

Ibykos 342 Davies, together with Soph. ft 362 Radt and other quotations in Ael. Nat.An. 6.51; Aesch. Fr. 45 Radt; Nik. Ther. 343—358; cf. M. Davies, MH 44 (1987) 65—75, who speaks of a folktale.

السحر و نشأة الكون

١- انظر الفصل الثاني، "لاماشتا، لاميا و كوركو".

٢- انظر الفصل الأول، "منتجات شرقية في بلاد الإغريق"، ملاحظة ٢٣. و انظر

Burkert (1987b).

٣- انظر الفصل الثاني، "لاماشتا، لاميا و كوركو". ملاحظة ٢٢.

٤- لوحة نحتية فخارية من كورتين.

Schefold (1964) pl. 33, LIMC s.v. Agatnemnon no. 91, Burkert (1987b) 28 f., 32.

٥- انظر

G. van der Leeuw, "Die sogenannte epische Eimleitung der Zauberformeln," Zeitschrzfl für Religionspsychologie 6 (1933) 161—18o; M. Eliade, "Kosmogonische Mythen und magische Heilungen," Paideuma 6 (1954/58) 194—204.

٦- تجد نسخة أدابا في

ANET 102 f.; S. A. Pittioni, Il poetnetto di Adapa (1981).

لمعلومات عن إرّا، انظر الفصل الثالث، "التطهير"، ملاحظة ١٦.

٧- لمعلومات عن أتراهاسيس، انظر القصل الثالث، "محترفو المقدس". الفقرة التي تتعلق بخلق الأنسان، 190-217 تم فهمها كـ "جزء من تعويذة لتسهيل الولادة في

ANET 99 (تم تصحيحها ANET 513):

نص التعويذات الصحيح يشير إلى هذه الأسطورة.

J. Van Dijk, "Une incantation accompagnant la naissance de l'homme," Orientalia 42 (1973) 505. Atrahasis and rain charm: Atrahasis 27 f.

٨- النص موجود على قائمة

HKL III 63. "Der Mondgott und die Kuh Amat—SIn"; انظر W. G. Lambert, Iraq 31 (1969) 31 f; Labat et al. (1970) 285 f., connected with the myth of Io by Duchemin (1979), (198ob).

٩-

"The Worm and the Toothache," ANET 100 f., Bottéro and Kramer (1989) 484; B. Landsberger and T. Jacobsen, "An Old Babylonian Charm against nierhu," JNES 14 (1955) 14—21.

١٠- انظر

C. J. Gadd in S. H. Hooke, Myth and Ritual (1933) 47— 58; T. H. Gaster, Thespis (1961²) 62—64; F. M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony," in The Unwritten Philosophy (1950) 95—116; Dalley (1989) 231—232.

١١- يحتوي "بيت الكاهن" في أوغاريت على نماذج للكبد بالإضافة إلى نصوص أدبية.
J. C. Courtois, Ugaritica 6 (1969) 91—119.

لمعلومات عن تنوع المكتبات في إمار، انظر

Arnaud (1985/87); a priest's library at Sultantepe: W. G. Lambert, RA 53 (1959) 121 f.; cf. Walcot (1966) 47 f.

١٢- لمعلومات عن الأرفيزم (دين إغريقي غموضي) يكفي الأشارة إلى

Burkert (1982a), West (1983), Burkert (1985) 296—304.

انظر أيضاً أعلاه، "محترفو المقدس"، ملاحظة ٢.

١٣- انظر أعلاه، "محترفو المقدس"، ملاحظة ٩.

١٤-

Olympiodor. in Phaed. p. 41 f. Westerink = Orphicoruni Fragmenta 220.

يبد أن "الممالك الأربعة" التي عددت هناك تتفق مع نص ديرفيني.

(ZPE 47 [1982]) col. X 6: Uranos, Son of Night, the first king; Burkert (1985) 297 f.

١٥-

في سياق استحضار أرواح الأموات Eur. fr. 912,

١٦- انظر الفصل الثاني، "أرواح الأموات و السحر الأسود"، ملاحظة ١٩.

١٧- انظر الفصل الثاني، "محترفو المقدس"، ملاحظة ١٥.

١٨-

VI 1—34; text from Assur (KAR 4) in A. Heidel, The Babylonian Genesis (1942) 68—72; Berossos, PGrHist 680 F 1 p. 373 Jacoby. See V. Maag, "Sumerische und Babylonische Mythen von der Erschaffung des Menschen," Asiatische Studien 8 (1954) 85— 1o6 V. Maag, Kultur, Kulturkontakt und Religion (1980) 38—59; G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und alekadjschen Schopfungsrnythen, Abh. Heidelberg 1971.

١٩-

Atrahasis I 213 and 215—217 = 228—230 Lambert and Millard; cf. Bottéro and Kramer (1989) 537; Dalley (1989) 15 with nn. 11—12.

بقي التفسير موضع جدل

W. von Soden, Synibolae biblicac et mesopotarnicae F. M. T. de Liagre Bohl dedicatac (1973) 349—358 (cf. idem, ZA 68 [1978] 8o f.).

عارض لياكري بوهل قراءة إتيممو وحاول شرح كلمة إديمو، أي الرجل المتوحش، ولم يحاول أي مختص آخر متابعة هذا الموضوع. قارن

W. L. Moran, BASOR 200 (1970) 48—56; L. Cagni in V. Vattioni, ed., Sangue e antropologia biblica (1981) 79—81; J. Tropper, Ugarit-Forschungen 19 (1981) 301— 308; J. Bottéro in Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I. M. Diakonoff (1984) 24—31, whom I try to follow.

٢٠- انظر الفصل الثاني، "أرواح الأموات و السحر الأسود"، ملاحظة ٢.

٢١- في النص الديرفيني ZPE 47 [1983] col. IX) يقوم زوس بابتلاع العضو الذكر لأول ملك في الكون (على أية حال فهذا ما فهمه المعلق، الذي كان يسيطر فهمه على النص بكامله. West [1983] 85.

و هذا يقدم الفكرة المرعبة عن أسطورة كونياربية إلى الأدب الأورفي.

كشاف الكلمات الإغريقية

alabastron (vase for oil)	مزهرية للزيت
alala (a war cry)	صرخة حرب
alimon (drug to stop hunger)	مخدر (عشبة) لإيقاف الجوع
ana (up to, at)	حتى
apomattein (to wipe off)	المسح
ara (curse)	لعنة
arrabon (down payment)	دفعة مقدمة
axine (axe)	فأس
bothros (pit)	جب
byblos (papyrus, book)	ورق بردي ، كتاب
charassein (to scratch)	يخدش
chartes (papyrus)	ورق بردي
cheironax (craftsman)	حرفي ، مهني
chiton (shirt)	قميص
chrysos (gold)	ذهب
deltos (writing tablet)	لوح كتابة
demioergoi (craftsmen)	حرفيين ، مهنيين

diphthera, diphtherion (leather, leather scroll)	جلد، رقاقة جلد
epagoge (sending magic)	يرسل السحر
ephodoi (assaults)	اعتداءات
gypson (gypsum)	جبصين
harpe (a kind of sword)	نوع من السيف
hikesios (haunting spirit)	روح ملازمة
kalche (a kind of purple)	نوع من الأرجوان
kanon (measuring stick)	عصا قياس
karos (dizziness)	دوار، دوخة
kathairein (to purify)	يطهر
kaunakes (Persian garment)	ثوب فارسي
kleos aphthiton (imperishable glory)	عظمة لاتنتهي
kyanos (a blue-coloured substance)	مادة زرقاء اللون
lekane (bowl)	إناء، قدر
leon (lion)	أسد
libanos (francincense)	بخور
lipa (gleaming with oil)	تشع بالزيت
lis (lion)	أسد
lyma (dirt)	وسخ
machesthai (to fight)	يقاتل
makellon (market)	سوق
menima (wrath)	غضب
mna (mina)	طير

molibdion (lead tablet)	لوحة رصاصية
myrrha (myrrh)	نبات الميرا
oinos (wine)	خمرة
ololyge (shrieking cry)	صرخة بكاء
pallake (concubine)	خليلة
pharmake (a kind of pot)	نوع من القدور
plinthos (brick)	قرميد
potamos (river)	نهر
propheresthai (to pronounce)	يلفظ
prostropaios (haunting demon)	شيطان ملازم
pylai (gates)	بوابات
rhodon (rose)	وردة
semidalis (fine flour)	دقيق ناعم
skana/skene (booth)	كشك
skytale (stick)	عصا
smaragdos (emerald)	زمرد
solos (metal ingot)	قالب معدني
sphen (wedge)	وتد
sphyrelaton (fabricated by hammering)	يصنع بالضرب
sylan (to loot)	يسلب، ينهب
talanton (talent, unit of weight)	وحدة وزن
tauros (bull)	ثور
techne (art, craft)	فن، مهنة

telein (to perform)	ينجز
teras (sign, prodigy)	إشارة، عبقري
thyoskoos (diviner at sacrifice)	عراف الأضاحي
titanos (lime)	كلس

كشاف عام

أناڤي: جزيرة أغريقية Andromeda.

أندروميدا: هي أميرة في الأسطورة anti-Semitism .

أفروديتي: هي إلهة الحب و الجمال في الأسطورة الإغريقية. Aphrodite.

بولون: أبولو Apollon.

الآراميين: شعب سامي غربي، عاشوا في بلاد الرافدين وسورية. Aramaeans.

الكتابة الآرامية: لغة سامية وتتضمن الآشورية و البابلية و الكلدانية و العبرية العربية Aramaic inscriptions.

الأدب الآرامي. Aramaic literature.

الأحرف (لأبجدية) الآرامية: و هي أبجدية مأخوذة من الأبجدية الفينيقية. Aramaic script .

آركيلوكس: شاعر أغريقي قديم من جزيرة باروس. Archilochus.

آرتميس اليوفيسس: معبد أغريقي مكرس للآلهه آرتميس، ويعرف بمعبد ديانا. Arternis of Ephesos.

آ رتيمس الميونيكي. Artemis of Munichia.

إسكليبيادس: يعتقد أنهم كهنة إغريق قدماء. Asclepiads

إسكليبيوس: هو في الأسطورة الإغريقية راعي الطب وابن أبولو. Asclepius.

آشور بانيبال: هو آخر أعظم ملك في الأمبراطرية الآشورية. Ashurbanipal.

أسفلت Asphalt.

أجتماع الآلهة. assembly of the gods.

أستاراتي: الآلهة الأم في نصوص رأس شمرة، وهي آنات أو آثيرات أو آثتارات. Astarte.

أثينا: عاصمة بلاد الإغريق. Athens.

أتراهاسيس: ملحمة أكادية تحتوي على أسطورة خلق الكون وقصة الطوفان. Atrahasis

نذير شؤم. augury.

بابريوس: كاتب حكايات أغريقي ؛ كتب حكايات إيسيوب بالشعر. Babrius.

بابل: عاصمة بابل القديمة في بلاد الرافدين على نهر الفرات. Babylon.

البابيلي: شعوب بابل. Babylonian

بيليروفونتيس: بطل تراجيدي إغريقي ؛ معروف على أنه الذي روَّض الحصان المجنح بيكاسوس. Bellerophontes.

يوليوس بيلوش. Beloch, Julius

بيليم: هو اسم لعراف من بلاد الرافدين. Bileam

برانكوس: شاب يحبه الإله أبولو. Branchos.

العصر البرونزي. Bronze Age.

أعمال برونزية. bronzeworking

فينيقية قديمة تقع إلى الشمال و الشمال الشرقي من بيروت في الوقت **بعلبك**: مدينة الحالي. Byblos.

كالكاس: متنبيء الجيش Calchas.

كاركاميش: مدينة حيثية وآشورية على تهر الفرات جنوب تركيا حالياً. Carchemish.

كارين: سكان كاريا في جنوب غرب آسيا الصغرى على البحر الإيجي. Carians.

قرطاجة: مدينة في تونس على البحر الأبيض المتوسط ، أسسها الفينيقيون. Carthage.

الكلدانيين: شعب سامي قديم حكم في بابل. Chaldaeans.

كالكس أو خالكس: مدينة أغريقية قديمة على الساحل الغربي ليوبي. Chalkis.

كيميريا: أنثى وحش تتنفس النار وعادة ما يتم تصويرها كأسد أو عنزة أو ثعبان. chirnaera.

كيليكيا: منطقة قديمة في جنوب شرق آسيا الصغرى على البحر الأبيض المتوسط **جنوب جبال طوروس**. Cilicia.

سيميريان (كيميريوري): وللتاريخ ، يعيشون على حافة العالم في أوديسة. Cimmerians.

هم شعب ينتمي للأسطورة

قالب فخاري. clay molds.

كورفو: جزيرة في بلاد الإغريق. Corfu.

كورينث: مدينة في جنوب بلاد الإغريق. Corinth

حرفي، مهني، صانع. craftsmen.

كريت: جزيرة جنوب شرق بلاد الإغريق. شرق البحر الأبيض المتوسط. Crete.

سيبريا: قصيدة إغريقية ملحمية ضائعة. Cypria.

قبرص. Cyprus.

سيرين: مدينة أغريقية قديمة في سيرينايكا؛ في ليبيا الأن و كانت مستعمرة إغريقية. Cyrene.

defixions= deflections.

انحرافات

ديلوس: جزيرة جنوب شرق بلاد الإغريق على جنوب بحر إيجة. Delos.

ديلفي: مدينة إغريفية قديمة؛ كانت مكان إقامة العراف المشهور أبولو. Delphi.

ديرفيني بابيروس: هو الكتاب القديم الوحيد الذي وجد في بلاد الإغريق. Derveni papyrus.

ديديما: معبد قديم جنوب ميليتس في تركيا حالياً Didyma.

هيرمان ديلز. Diels, Hermann.

ديوميديز: في الأسورة الإغريقية، هو واحد من أعظم أبطال حرب طروادة. Diomedes .

ديوني: في الأسطورة الإغريقية هي أم أفروديتي من زوس. Dione.

ديوتيما: أسم الكاهنة في كتاب أفلاطون المائدة. Diotima.

فن التنبؤ. divination.

عباءات الكهنة. divine garments.

فرانز دورنسيف. Dornseiff, Franz.

مصر. Egypt

الأدب المصري. Egyptian literature.

الكهنة المصريين. Egyptian priests.

اليسيس: مدينة إغريقية قديمة قرب أثينا. Eleusis.

إمار: تسمى حالياً مسكنة وتقع على نهر الفرات في سورية حالياً؛ كانت مدينة عمورية قديمة. Emar.

إمبروس: جزيرة في تركيا حالياً على البحر الإيجي. Embaros.

إمبيدوكلس: فيلسوف وشاعر وعالم أغريقي. Empedocles.

قصة الخلق البابلية. Enuma Elish.

يوفيسيس: مدينة أغريقية في آى‌سيا الصغرى، في الغرب من تركيا حاليا. Ephesos.

إنوما إليش:

إيمينيديس: شاعر ومتنبيء وعامل متجول كريتي؛ وهو شخصية شبه أسطورية. Epimenides.

آلهه بابلية. Ereshkigal.

إريشكيكال:

مدينة إغريقية قديمة على الساحل الجنوبي ليوبي. Eretria

إريتريا:

إرّا: إله بابلي. Erra.

إشارهادون: هو بالأكادية آشور آها دينا، وهو ملك آشوري حكم مابين ٦٨١- ٦٦٩ قبل الميلاد. Essarhaddon.

إتانا: ملك قديم اسطوري سومري، كان ملك مدينة الكيش. Etana

أتروسكان: شعب جاء من ليديا إلى إيطاليا وبنى أكبر حضارة قبل قيام الأمبراطوري الرومانية هناك. Etruscans.

يوبي: جزيرة في بلاد الإغريق في البحر الإيجي. Euboea.

يومولبيدي: واحدة من عائلات الكهنة الإغريقية المقدسة. Eumolpidae.

وحش له ذيل سمكة. fish-tailed monster.

الطوفان. flood.

إيداعات التأسيس. foundation deposit.

البخور. frankincense.

كانيميد: في الأسطورة الإغريقية، هو ولد شديد الجمال من طروادة اتخذه زوس كعشيق له وساق. Ganymede.

غولة: في الأسطورة الشرقية هي الشيطان الذي يسرق الأطفال من أمهاتهم. Gello.

جلجامش: ملحمة أكادية أسطورية. Gilgamesh.

كورديون: مدينة قديمة في آسيا الصغرى في تركيا حالياً. Gordion.

كوركون: في الأسطورة الإغريقية رمز الإمرأة القبيحة و على رأسها ثعابين بدل من الشعر Gorgon.

كورتين: مدينة قديمة في كريت في بلاد الإغريق. Gortyn.

وحوش ضخمة لها رأس وأجنحة النسر وجسمها جسم الأسد. griffins.

كولا: آلهة الشفاء البابلية. Gula.

غيجيز: مؤسس سلالة حكم ميرناد الثالثة لملوك ليديان Gyges.

هو اسم أُعطي للمتنبئين الأتروسكان في روما الذين يفسرون إرادة الآلهة من خلال أمعاء الأضحية. haruspices.

هازيل: ملك دمشق الآرامية. Hazael.

السماء و الأرض. Heaven and earth.

فحص الكبد. Hepatoscopy.

هرقل: هو واحد من أعظم الأبطال في الأسطورة الإغريقية. Herakles.

هيسيود: شاعر أغريقي مشهور. Hesiod.

أبوقراط: طبيب ومعلم إغريقي. Hippocrates.

قسم أبوقراط: هو قسم يؤديه الأطباء عند بدء مزاولة مهنة الطب. Hippocratic Oath.

الحيثيين: شعوب قديمة من أولاد حيث الأبن الثاني لكنعان. أسسو مملكتهم في الأناضول وشمال سورية. Hittites.

هومر: كاتب أغريقي ومؤلف الأوديسة و الإلياذة. Homer.

إرنيست هاورد. Howald, Ernst.

همبابا: في الأسطورة الأكادية، هو عملاق متوحش وظيفته خلق الرعب عند البشر. Humbaba.

Humbaba masks.

قناع همبابا.

إيادنانا: مدينة قديمة على الساحل الشرقي في قبرص. Iadnana.

إياميدي: عائلة من العرّافين في أولمبيا في بلاد الإغريق Iamidae.

إيابيتوس: هو اسم التيتان في الأسطورة الإغريقية. Iapetos.

إياونز\إياوان\إيونيين: هم واحدة من ثلاث شعوب كانوا يشكلون Iawones/Iawan/Ionians.
بلاد الإغريق القديمة.

إيبكس: شاعر إغريقي من القرن الدس قبل الميلاد. Ibycus.

الكهف الإيدي: كهف في كريت قرب جبل إدا. Idaean cave.

هيقصيدة ملحمية إغريقية مؤلفها هومر. Iliad.

الألياذ:

إليانكاس: في الأسطورة الحثية هو التنين الذي يمثل قوى الشر. Illuyankas.

ضياع الخلود. Immortality lost.

علماء اللغة الهندو- أوربيون. Indo-European linguistics.

إيو: هي في الأسطورةالإغريفية الفتاة التي أحبها زوس وغيرتها هيرا إلى عجلة. Io.

إيونيا: انظر أعلاه إيونيان. Ionia.

التأثير الإيراني. Iranian influence.

الكهنة، الفلاسفة، السحرة الإيرانيين. (الرجال الحكماء في الشرق Iranian magi.

جزيرة جنوب إيطاليا هي نفسها **بيثيكوساي**. Ischia/Pithekoussai.

إسيشا:

عشتار: هي في دين بلاد الرفدين إلهة الحرب و الحب. Ishtar.

العاج Ivory.

كابيرو: هم في الدين الإغريقي مجموعة من الآلهة من أصل غير إغريقي ويدل Kabeiroi.
اسمهم على أنهم ساميون.

قدموس: هو في الأسطورة الإغريقية ابن ملك فونيشيا و أخو يوروبا ومؤسس Kadmos.
مدينة طيبة.

كاراتيبي: حصن حيثي ومكان مدينة كيليكيا القديم التي كانت تسيطر على الطريق من شرق الأناضول إلى شمال سورية. Karatepe.

كارمانور: مدينة في تركيا حالياً. Karmanor.

كيتيون: مدينة لارانكا في قبرص حالياً. Kition.

كنوسوس: مدينة قديمة شمال كريت. Knossos.

كوموس: ترجيديا باللهجة الأتيكية (إحدى اللهجات التي كان يتحدث بها سكان أثينا). Kommos.

كومباربي: إله حوري (من شعوب بلاد الرافدين) وهو ابن آنو وأب إله الطقس تيشوب. Kumarbi.

لاماشتو: هي في أسطورة بلاد الرافدين أنثى شريرة ومتوحشة وهي نصف آلهه. Lamasbtu.

لاميا: هي في الأسطورة الإغريقية وحش برأس ثعبان وصدر امرأة تأكل الأطفال وتمص دماء الرجال. Lamia.

مملكة الحيثيين الثانية. Late Hittites.

رقاقات جلد. leather scrolls.

التنبؤ بوضع الماء في إناء وقذف ثلاث حجرات فيه واستدعاء الشيطان للمساعدة. lecanomancy.

ليفكاندي: قرية ساحلية على جزيرة يوبي. Lefkandi.

السقاية: تقديم الخمرة وأحياناً الحليب و العسل وسوائل أخرى للآلهه وذلك بسكبها على الأرض. libations.

أسود. Lions.

التنبؤ بالكبد. liver divination.

لويان: لغة هندو- أوربية من عائلة أناضولية. Luwians.

ليديان: من سكان ليديا أو لغة ليديا. منطقة في الأناضول. Lydians.

السحر. magic.

ماكنيسيا: مدينتين قديمتين في ليديا، غرب آسيا الصغرى في تركيا حالياً. Magnesia.

ميلوس: جزيرة جنوب شرق بلاد الأغريق. Mallos.

ماري: مدينة ماري في سورية حالياً، على الضفة اليمنى لنهر الفرات، تسمى تل الحريري. Mari.

أقنعة. masks.

ميلامبس: هومتنبيء مشهور في الأسطورة الإغريقية. Melampus.

مرتزقة. mercenaries.

ميداس: ملك من أسطوري من فريجيا في الأسطورة الأوربية Midas.

خادمة الحيوانات. Mistress of the Animals.

مومبسوس: عرافة وهي ابنة تيريسيوس في الأسطورة الإغريقية. Mopsos.

مونيكيا: اسم إغريقي قديم لهضبة منحدرة في أثينا. Munichia.

ناكسوس: جزيرة جنوب شرق بلاد الإغريق في البحر الإيجي. Naxos.

نيريس: إله البحر وابن أوسينوس في الأسطورة الإغريقية. Nereus.

نينوى: مدينة آشورية قديمة على نهر تغريز مقابل الموصل في العراق حالياً. Nineveh.

شمال سورية. Northern Syria.

قسم، أداء يمين. oath.

الأوديسة: ملحمة إغريقية أسطورية تنسب إلى هومر. Odyssey.

أولبيا: بلدة شمال شرق سردينيا في إيطاليا، كانت في الأساس مستعمرة إغريقية. Olbia.

العهد القديم: الكتاب المقدس عند اليهود و الجزء الأول من الكتاب المقدس عند المسيحيين. Old Testament.

أولمبيا: المعبد الرئيسي لزوس في بلاد الإغريق. Olympia.

أولمبياد: وحدة تأريخ عند الأغريق القدماء لفترة أربع سنوات. Olympiads.

إناء أومفالوس: إناء يستعمل في الطقوس الدينية عند الرومان و الإغريق. omphalos bowl.

أوريستس: ابن أغاميمنون وكلاتمنسترا في الأوديسة. Orestes.

الشرق. Orient.

المذهب الأورفي: مذهب ديني وفلسفي إغريقي غموضي مشتق من أسطورة أورفوس. Orphism.

أورثيا: موقع ديني مشهور حيث يوجد معبد أرتيميس في أورثيا. Ortheia.

أوفيد: من أعظم الشعراء القدماء ومؤلف كتاب ميتامورفوسيس الذي يعتبر مرجع الأسطورة الإغريقية والرومان Ovid.

القائلين بأن كل شيء من عند البابليين. pan-Babylonianists.

بافوس: مدينة قرب الساحل الجنوبي الغربي من قبرص. Paphos.

كتاب من الورق البردي. papyrus books

باتروكلس: هو في الأسطورة الإغريقية مقاتل وصديق أخيل، قتله هيكتور في حرب طروادة. Patroclus.

بيرسيبولس: مدينة فارسية قديمة شمال شرق شيراز جنوب غربإيران حالياً. Persepolis.

بيرسيوس: هو في الأسطورة الإغريقية بطل إغريقي أسطوري. وهو الذي قتل كوركون وقدم رأسها لأثينا. Perseus.

بيترونيس: كاتب هجائي روماني. Petronius.

فيليستين: شعب إيجي استقر في مدينة فيليستيا القديمة حوالي القرن الثاني عشر فبل الميلاد. Philistines.

فيلون البيبلوس: كاتب قواعد وتاريخ ومعاجم الإغريقية. Philon of Byblos.

الفينيقيين: شغب سامي من شرق البحر الأبيض المتوسط، ينحدرون من الكنعانيين. استوطنوا في سوريا ولبنان. Phoenicians.

الكتابة الفينيقية. Phoenician inscriptions.

الأدب الفينيقي. Phoenician literature.

الأحرف الفينيقية. Phoenician script.

فيرجيا: منطقه قديمة تتوسط أسيا الصغرى في تركيا حالياً. Phrygia.

أطباء. physicians.

بياسينزا: بلدة شمال إيطاليا على نهر البو جنوب شرق ميلان. Piacenza.

انظر إسيشا. Pithekussa.

بيثيكوسا: تعرف بإسيشا اليوم.

أفلاطون. Plato.

برينيستي: مدينة قديمة في إيطالية حالياً. Praeneste

بروميسيوس: هو في الأسطورة الإغريقية إله النار وصديق البشر. Prometheus.

بطليموس: فيلسوف وكاتب هيليني مصري. Ptolemy.

تمثال إغريقي قديم يصور شاب وهو واقف. Ptoon

التطهير من ذنب الدم. urification from blood guilt.

بيثيا: كاهنه في معبد أبولو في ديلفي. Pythia.

قمران: قرية قديمة في فلسطين على الساحل الشمالي الغربي للبحر الميت. Qumran.

رمسيس الثاني: فرعون مصر الذي هزم الحثيين في معركة قادش. Ramses.

رودوس: جزيرة جنوب شرق بلاد الإغريق في البحر الإيجي. Rhodes.

الطريق الملكي. Royal Road.

تل سوقاس: موقع أثري قرب مدينة جبلة السورية. Tell Sukas.

أكبر مدينة في ليسيا على الحدود التركية. Telmessos.

تيلميسوس:

تيثيس: آلهة البحر التيتانية، أخت وزوجة زوس. Tethys.

ثاليتس: شعر من كورتين في كريت جاء إلى اسبارطة في النصف الأول من القرن السابع قبل الميلاد ليخلص أهل اسبارطة من الطاعون. Thaletas.

مدينة طيبة الإغريقية. Thebes.

صاعقة Thunderbolts.

تينينة بابلية. Tiamat.

تيامات:

مخلوقات عملاقة تنتمب إلى عصر الأبطال Titans.

التيتان:

التجارة بفلذات المعادن. trade in metal ores.

مرجل ذات ثلاثة أرجل. tripod cauldron.

تريتون: في الأسطورة الإغريقية، إله البحر وابن بوسايدن وأمفيريتي؛ يتم تصويره على أن له رأس و جزع رجل و ذنب سمكة. Triton

الطاولات الإثنى عشر في روما. Twelve Tables, Rome.

توأم twins.

مدينة صور في لبنان حالياً Tyre.

أوغاريت: مدينة قديمة في سورية حالياً تقع على البحر الأبيض المتوسط. Ugarit.

الأبجدية الأوغاريتية. Ugaritic alphabet.

الأدب الأوغاريتي. Ugaritic literature.

أورارتو : مملكة قديمة شمال بلاد الرافدين. Urartu.

فيوفيس : واحد من أقدم الآلهة الرومان. هو إله الشفاء وقد تم ربطه فيما بعد بإله الإغريق اسكليبسس. Veiovis.

دمى الفودو : دمى تمثل أرواح أشخاص معينين voodoo dolls.

إله الحرب. warrior god.

تماثيل مصنوعة من الشمع. wax figures.

ألواح كتابة. writing tablets.

زوس أتابيريوس. Zeus Atabyrios.

زوس ديبالتوس . Zeus Dipaltos.

زينسرلي : مدينة حيثية سورية قبالة جبال طوروس تركيا حالياً. Zincirli.

كشاف الموضوعات

أ